John McDowell ha tenido como objetivo en esta obra proponer una concepción, a modo de diagnóstico, de algunas angustias características de la filosofía moderna.

La filosofía moderna encuentra difícil mostrar una imagen satisfactoria del lugar de la mente en el mundo. Por mucho que nos gustara formarnos un concepto del pensamiento empírico como fundado racionalmente en la experiencia, las trampas aguardan a cualquiera que intente articular esta posición. Esas dificultades, afirma McDowell, reflejan un comprensible aunque superable fracaso en ver cómo podríamos integrar en el mundo natural lo que Sellars llamó «el espacio lógico de las razones».

Hermeneia

Filosofía

SIGUEME

EDICIONES

John McDowell

MENTE Y MUNDO

MENTE Y MUNDO

John McDowell

HERMENEIA
55

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

Otras obras publicadas
en la colección Hermeneia:

- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 8)
- E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (H 26)
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (H 7)
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II (H 34)
- B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (H 37)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
- J. Ladrière, *La articulación del sentido* (H 41)
- H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (H 45)
- M. Henry, *Yo soy la Verdad* (H 47)
- M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (H 49)
- H.-G. Gadamer, *Antología* (H 50)
- J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado* (H 51)

JOHN McDOWELL

MENTE Y MUNDO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2003

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© de la traducción: Miguel Ángel Quintana Paz, 2003
sobre el original inglés: *Mind and World*

© 1994, 1996 by the President and Fellows of Harvard College
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2003
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1487-4
Depósito legal: S. 495-2003
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Impreso en España / UE
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

CONTENIDO

Prefacio 9

Introducción 15

Las conferencias

1. Conferencia primera: Conceptos e intuiciones 37
2. Conferencia segunda: La carencia de límites de lo conceptual .. 65
3. Conferencia tercera: El contenido no conceptual 93
4. Conferencia cuarta: La razón y la naturaleza 119
5. Conferencia quinta: La acción, el significado y el yo 147
6. Conferencia sexta: Los animales racionales y los demás animales 175

Epílogo

1. Davidson en su contexto 203
2. Apéndice a la *Conferencia tercera* 251
3. Apéndice a la *Conferencia quinta* 269
4. Apéndice a la *Conferencia sexta* 279

Índice onomástico y temático 289

PREFACIO

El texto principal de este libro está formado por lo que podríamos considerar la transcripción del ciclo de conferencias «John Locke» que pronuncié en Oxford durante el trimestre de verano de 1991. He efectuado ciertas modificaciones en dichas conferencias con respecto a la forma en que fueron expuestas oralmente, tratando de mejorar su claridad y hacerlas más explícitas. También he eliminado frases como «la próxima semana» o «la semana pasada», ya que parecía absurdo dejar que estas permaneciesen en una versión destinada a la lectura, que quizá (al menos en lo que atañe al texto de las conferencias solas) pueda ser efectuada de una sola sentada. Pero, aparte de corregir una falsedad poco importante al final de la última conferencia, los textos que aquí ofrezco, que van desde el titulado *Conferencia primera* al titulado *Conferencia sexta*, intentan decir justo lo que dije en Oxford.

Tales textos tratan, además, de decirlo con una estructura y en un tono de voz que reproduzcan los que poseían las conferencias cuando las pronuncié. Esto puede desglosarse en al menos tres puntos.

En primer lugar, incluso cuando he efectuado revisiones en las frases o en las oraciones, he mantenido el orden de las conferencias tal y como las expuse en cuanto a los párrafos y las secciones. Particularmente, no he tratado de eliminar, y ni siquiera de aminorar, las repeticiones. En su momento esperaba que las frecuentes y en ocasiones extensas recapitulaciones les fuesen útiles a los oyentes; y ahora espero que les sean asimismo útiles a los lectores.

En segundo lugar, y dado que se trataba de un conjunto pequeño de conferencias, parecía sensato intentar seguir un curso de pensamiento razonablemente lineal, y he procurado que los textos re-

visados no perdieran esta característica. Las notas a pie de página (cuando van más allá de las meras referencias bibliográficas) y el epílogo están pensados para proporcionar algunas pistas de por dónde iría un tratamiento más matizado de tales asuntos. Pero no son más que un anexo a la reproducción de las conferencias más o menos tal y como las pronuncié.

En tercer lugar, he tratado de no subsanar cierta carencia de precauciones que parecía adecuada para el formato propio de un ciclo de conferencias.

Tengo que reconocer que son varias las deudas sustanciales que he contraído.

Alguien que lea estas conferencias superficialmente podría suponer que Donald Davidson representa en ellas, a partir más o menos de la primera página, el papel de enemigo. Espero que les resulte claro a lectores menos superficiales, ya desde los textos mismos de las conferencias, que hago del trabajo de Davidson el blanco de mis críticas precisamente como una muestra de respeto. Defino mi posición contra la suya por medio de un contraste que resultaría fácil relegar a la periferia de la cuestión, mientras que, en lo central de esta, subsiste un acuerdo sustancial. Dados mis objetivos en las conferencias, exagero sobre todo el contraste; en el epílogo trato de compensarlo. Lo cierto es que los escritos de Davidson han significado siempre para mí un motivo de inspiración desde que, siguiendo el consejo de David Wiggins, leí por primera vez *Truth and Meaning*, o tal vez *On Saying That* (no puedo asegurar cuál de ellos fue el que cayó en mis manos antes)[1].

P. F. Strawson me ha influido más vigorosamente de lo que las notas a pie de página pueden dar a entender, sobre todo a través de su incomparable libro en torno a la primera *Crítica* de Kant[2]. No es-

1. Ambos se hallan actualmente reimpresos en D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984 (versión cast.: *Verdad y significado* y *Sobre decir que*, en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona 1989).

2. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, London 1966 (versión cast.: *Los límites del sentido: ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*, trad. de C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid 1975). He de mencionar asimismo su P. F. Strawson, *Individuals: An*

toy seguro de si el Kant de Strawson es ciertamente Kant, pero estoy convencido de que el Kant de Strawson está cerca de conseguir lo que Kant quería conseguir. En estas conferencias sigo directamente a Strawson cuando recurro a Kant a la hora de abordar la primera persona (*Conferencia quinta*); y además, mi utilización de Kant con el fin de exponer cómo deberíamos concebir la experiencia –tal es el objetivo principal que aquí trato de alcanzar– tiene un espíritu (y a menudo también unos detalles) fácilmente reconocibles como strawsonianos.

He recibido la influencia de Strawson tanto directamente como a través de un intermediario, Gareth Evans. Este último murió antes de escribir el prólogo de su fecundo libro *The Varieties of Reference*[3]; si hubiese podido hacerlo, seguramente habría intentado comunicar lo mucho que su maestro le había ayudado a moldear el núcleo de su pensamiento. Por su parte, resulta incalculable la importancia directa que Evans mismo tiene para mí. Durante cerca de una década, lo que más importó de mi vida intelectual fue mi convivencia académica con él. Cualquiera que le conociese sabe bien lo que esto implicaba: un aluvión incesante de estímulo intelectual. No tengo ni idea de cómo podría siquiera empezar a mencionar en qué fue en lo que me afectó; no me puedo ni imaginar qué tipo de filósofo podría ser yo ahora (en caso de que hubiera podido seguir siendo filósofo) de no haber sido por él. Evans es una de las dos personas ya desaparecidas con quien más me gustaría poder discutir esta obra.

La otra es Wilfrid Sellars. Su ensayo clásico *Empiricism and the Philosophy of Mind*[4] comenzó a resultar un texto central para mí mucho tiempo antes de que se me pasase por la cabeza la idea de venir a la Universidad de Pittsburgh, y constantemente lamento

Essay in Descriptive Metaphysics, Methuen, London 1959 (versión cast.: *Individuos: Ensayo de una metafísica descriptiva*, trad. de A. García y L. M. Valdés, Taurus, Madrid 1989).

3. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982.

4. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl-M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* I, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, 253-329 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez, Tecnos, Madrid 1971).

el haber comenzado a ser colega suyo en un momento demasiado tardío de su vida como para enriquecerme con sus conversaciones en la misma medida en que me había enriquecido previamente leyendo sus textos.

En la configuración de mi pensamiento han resultado muy importantes los escritos de Robert Brandom así como las conversaciones con él, generalmente porque me fuerzan a tener claras las diferencias, de por sí pequeñas, que hacen que yo mire de otro modo la gran medida de acuerdos comunes que ambos compartimos. El modo en que expongo las cosas aquí posee signos inequívocos de la influencia de Brandom; entre otras muchas cosas, me gustaría subrayar su iluminador seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, al que asistí en 1990. En estas conferencias aparecen un par de veces de modo explícito pensamientos que Brandom supo suscitar en mí por aquel entonces, pero su efecto está presente por todas partes; tanto, que una de las maneras en que me gustaría concebir este trabajo sería a modo de prolegómeno de una lectura de la *Fenomenología*, tal y como el libro de Brandom *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*[5] es también, entre otras muchas cosas, un prolegómeno a su lectura de ese mismo y complejo texto. También estoy en profunda deuda con Brandom por la ayuda minuciosa y el apoyo que me otorgó mientras estuve preparando las conferencias.

Muchas otras personas me han ayudado asimismo en esta obra. Trato de mencionar deudas específicas en las notas a pie de página, pero estoy seguro de que hay multitud de lugares donde he olvidado quién fue el primero que me enseñó a decir las cosas tal y como las digo, lo cual lamento. Aquí quisiera agradecer a James Conant, John Haugeland y Danielle Macbeth tanto su especial ayuda como sus ánimos.

Los primeros esbozos del tipo de desarrollo al que he llegado aquí los hice durante el invierno de 1985-86, en un intento de poner bajo control la habitual reacción emocionada que me provocaba el leer de nuevo (por tercera o cuarta vez) la obra de Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*[6]. Creo que fue una lectura anterior de Rorty lo que me puso sobre la pista de Sellars; y resultará evidente que la obra de Rorty es cardinal, en todo caso, a la hora de definir mi postura del modo en que aquí lo hago.

5. R. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994.

Empleé aquellos primeros desarrollos dentro de unas conferencias dadas en Oxford durante ese año académico, el último que yo pasaba allí, y en las conferencias «Whitehead» que pronuncié en Harvard allá por la primavera de 1986. Realicé aquel trabajo inicial mientras ejercía de «Radcliffe Philosophy Fellow»; y aunque esto es un fruto bastante tardío de aquel puesto, me gustaría hacer constar agradecido que este libro le debe mucho a la generosidad de la fundación Radcliffe. También agradezco al rector y miembros del University College de Oxford el haberme concedido permiso para aceptar tal puesto.

Siento gran gratitud hacia el Área de filosofía de la Universidad de Oxford por haberme concedido el gran honor de invitarme a pronunciar las conferencias «John Locke», e igualmente hacia muchos amigos en Inglaterra, por su amabilidad durante mi estancia allí.

6. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979 (versión cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid 1989).

INTRODUCCIÓN

1. Inicialmente este libro apareció sin introducción alguna. Desde entonces, sin embargo, se me ha hecho caer en la cuenta de que resulta más difícil de entender de lo que yo pensaba. Espero que una visión de conjunto que omita algunos detalles con el fin de centrarse sobre el tema principal ayude al menos a algunos de sus lectores.

Mi objetivo es proponer una explicación, a modo de diagnóstico, de algunas angustias características de la filosofía moderna; angustias que se centran, como mi título indica, en la relación entre la mente y el mundo. Por continuar con la metáfora médica, podríamos decir que un diagnóstico satisfactorio tendrá que apuntar, además, hacia una cura. Me propongo explicar por qué resulta que nos parece inevitable afrontar ciertas obligaciones filosóficas de un género que nos es bien familiar, y quiero que tal explicación nos permita desenmascarar esa aparente necesidad como una mera ilusión.

El hecho de que esa ilusión sea capaz de atraparnos goza además de gran relevancia. Me gustaría ser capaz de reconocer cuál es el poder presente en el origen de tal ilusión, de manera que podamos respetar la convicción de que esas obligaciones son auténticas, incluso aunque nosotros veamos cómo podríamos, por nuestra parte, rechazar la apariencia de que tales obligaciones se nos presenten como una tarea intelectual ineludible y apremiante.

2. Un buen camino para penetrar en la imagen que ofrezco es la de considerar la plausibilidad de un empirismo mínimo.

Para darle sentido a la idea de que un estado o un episodio mentales están dirigidos hacia el mundo, a la manera en que, digamos, una creencia o un juicio lo están, necesitamos poner ese estado o ese episodio en un contexto normativo. Una creencia o un juicio de

que las cosas son de tal y cual modo (una creencia o un juicio cuyo contenido –como se suele decir– es que las cosas son de tal y cual modo) debe ser una actitud o postura que se adopta *correcta* o *incorrectamente* en función de si las cosas son efectivamente de tal y cual modo (si podemos hacer comprensible la idea de que los juicios o las creencias se dirigen hacia el mundo de esa forma, otros tipos de actitudes o posturas con contenido se podrán entender mucho mejor a continuación, según esta misma idea). Tal relación entre la mente y el mundo es normativa, por lo tanto, en este sentido: en que el pensamiento que se dirige hacia un juicio o hacia la fijación de una creencia se hace responsable* ante el mundo –ante cómo son las cosas– de si resulta o no correcto.

* Traduciremos el término inglés (recientemente popularizado en la epistemología anglosajona por autores como el mismo McDowell, y gracias a obras como la que el lector tiene ahora en sus manos) *answerable* (y sus derivados, tal que *answerability*) por «responsable» (y por sus derivados, tal que «responsabilidad»).

Hay para ello, en primer lugar, una justificación etimológica patente (el sentido del verbo «responder», característico del vocablo inglés *answer*, permanece también, de algún modo, en las expresiones españolas «responsable», «responsabilidad», que además comparten en gran medida la raíz léxica de ese mismo verbo).

En segundo lugar, esta nos parece una opción manifiestamente más adecuada que la propuesta por parte de otros traductores, como, por ejemplo, la que aporta Joan Vergés al traducir las lecciones de Rorty en 1996 para la Universidad de Gerona (R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona 2000): allí Vergés vierte sistemáticamente al castellano *answerability* como «capacidad de dar respuesta»; sin embargo, la diferencia entre la *answerability* y una mera «capacidad» es la misma diferencia que subyace entre cualquier término normativo, que marca una *obligación* que se impone (y esto es lo que *answerability* quiere ser, como queda claro en el párrafo de McDowell que ahora anotamos) y un término, como «capacidad», que no es normativo, sino que sólo indica una *posibilidad* (la capacidad o posibilidad de cumplir algo que, sin embargo, no tiene por qué haberse impuesto normativamente). La mente, según el texto de McDowell, es *answerable* ante el mundo no sólo porque sea capaz (como sugiere la traducción de Vergés) de darle respuestas (correctas); sino sobre todo porque tiene la *obligación* de darle esas respuestas (correctas) –si es que quiere ser pensamiento correcto–. Es decir, la mente es *answerable* ante el mundo porque es *responsable* ante el mundo, *volens nolens*, de modo normativo –y no sólo porque sea *capaz* de ofrecerle respuestas si así le place–. Además, por si esto fuese poco, no debemos que olvidar que la idea de «capacidad de dar respuesta» se expresa en inglés con el término *responsiveness*, que no es, por lo tanto, sinónimo de *answerability*, y que más adelante (en los apartados 9 y 10 de esta introducción, por ejemplo) McDowell empleará; por lo que conviene acotar bien ya desde el principio la diferencia entre ambos.

Un motivo ulterior para utilizar «responsabilidad» como traducción de *answerability* es que un filósofo no lejano a las preocupaciones de McDowell, como es Ludwig Wittgenstein, utiliza en ocasiones (cf. L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, ed. de C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca 1976, 240-242) el término *responsibility*, claramente afín al hispano «responsabilidad», para expresar una idea similar a la que McDowell pretende expresar con *answerability* (para justificar esta última aseveración, puede consultarse la obra citada al final de esta nota).

Ahora bien, ¿cómo debemos entender la idea de que nuestro pensamiento es entonces responsable ante el mundo? Al abordar este asunto, podríamos restringir nuestra atención, al menos tácita-

Es cierto, con todo, que el lexema «responsabilidad» acarrea consigo ciertas connotaciones éticas e incluso jurídicas que aquí, por hallarnos en un contexto meramente epistemológico, quedan algo fuera de lugar (si bien no resultarán del todo inapropiadas, al menos en un sentido figurado: no olvidemos que el mismo McDowell hablará más adelante con aire jurisprudencial del quineano *«tribunal* de la experiencia»; o del entendimiento como un facultad que ejerce la libertad *responsable-«responsible»*). De hecho, estas connotaciones pueden explicar no sólo las reticencias observadas ante la posibilidad de verter *answerability* al castellano, sin más, como «responsabilidad»; sino que asimismo acaso podrían iluminar en gran medida el motivo de que la lengua inglesa haya optado por privilegiar el término de raíz latina, *responsibility*, para los menesteres morales y legales (si bien, como se verá más adelante, tampoco es inaudito en la epistemología), mientras que se haya extendido el sinónimo *answerability*, de raíz anglosajona, preponderantemente para sus usos gnoseológicos (si bien tampoco es desconocido dentro del Derecho), preservándolo así de toda evocación moralista. En español, empero, y a falta de sinónimos con etimología dispar, nos conformaremos con utilizar el mismo término, «responsabilidad», para todos estos oficios, incluido el epistemológico; pero, eso sí, no lo haremos sin antes advertir, en un *caveat* como el que puede significar esta larga nota, que la «responsabilidad» de que aquí hablamos puede ser algo tan ayuno de insinuaciones moralizantes como la mera «obligación» que tiene una mente de dirigirse hacia cómo son las cosas en el mundo, si quiere captarlas correctamente.

Por lo demás, esta subsunción del significado del epistemológico *answerability* bajo el español «responsabilidad» también cuenta con precedentes en la obra de Wittgenstein (cuando este emplea su nativa lengua alemana), por cuanto en ocasiones utiliza el término germano *Verantwortung* (traducible básicamente por «responsabilidad») de un modo semejante al que aquí adoptaremos, es decir, en un sentido marcadamente gnoseológico (cf. L. Wittgenstein, *Zettel*, ed. de G. E. M. Anscombe-G. H. von Wright, Basil Blackwell, London 1967, apartado 283 [versión cast.: *Zettel*, trad. de O. Castro y C. U. Moulines, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1979]). Asimismo, el traductor al italiano de esta obra de McDowell, Carlo Nizzo, opta como nosotros por verter el anglosajón *answerability* como *responsabilità* en la lengua toscana (cf. J. McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999), aunque no de un modo sistemático (sin que quede muy claro por qué procede así de incoherentemente); cf. verbigracia la p. 155, donde la traducción italiana del término se convierte súbitamente en *giustificabilità*.

Si se desea completar esta justificación de «responsabilidad» como el mejor modo de verter al castellano *answerability* –equiparando este término con *responsibility*, que gozará de la misma traducción–, pueden consultarse asimismo las notas 155 y 157 del cap. segundo de M. A. Quintana, *Normatividad, interpretación y praxis*, tesis defendida en la Universidad de Salamanca, 2002 [N. del T.]

mente, al pensamiento que es responsable ante el mundo *empírico*; es decir, responsable ante cómo son las cosas en la medida en que cómo sean las cosas resulte accesible empíricamente. Incluso en el caso de que entendamos que la responsabilidad ante cómo son las cosas incluye algo más que la responsabilidad ante el mundo empírico, parecerá de todos modos correcto afirmar que, dado que nuestra condición cognitiva es que afrontamos el mundo mediante la intuición sensible (por expresarlo en términos kantianos), entonces nuestra reflexión sobre la idea de que el pensamiento se encuentra dirigido hacia cómo son las cosas será una reflexión que debe empezar por considerar la responsabilidad de tal pensamiento ante el mundo empírico. Y ahora bien, ¿cómo podemos entender la idea de que nuestro pensamiento es responsable ante el mundo empírico, si no es a través de la idea de que nuestro pensamiento es responsable ante la experiencia? ¿Cómo podría proporcionarse un veredicto desde el mundo empírico (ante el cual el pensamiento empírico ha de ser responsable si quiere ser, precisamente, pensamiento) si no es por medio de un veredicto desde lo que W. V. O. Quine llamaría «el tribunal de la experiencia»[1]?

Lo que quiero dar a entender con la expresión «empirismo mínimo» es justamente esto: la idea de que la experiencia debe constituirse como un tribunal que media en el modo en que nuestro pensamiento es responsable ante cómo son las cosas, si es que queremos entender tal pensamiento precisamente como pensamiento. Esta es una de las dos caras de un par de concepciones plausibles que prometen dar cuenta de las angustias filosóficas a las que aludí anteriormente. La otra cara es una concepción, a la que me voy a referir más adelante (en el apartado 4), que nos conduce a un punto en el cual lo que nos llega a resultar difícil es comprender cómo es que la experiencia *podría* funcionar como tribunal, emitiendo veredictos sobre nuestro pensamiento.

La combinación de ambas caras, si se desarrollan hasta el final, aboca a una antinomia, por supuesto: se le exige a la experiencia

1. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961 ([1]1953), 20-46, especialmente 41 (versión cast.: *Dos dogmas del empirismo*, trad. de M. Sacristán, en L. M. Valdés [ed.], *La búsqueda del significado*, Tecnos-Universidad de Murcia, Madrid 1991, 220-243, especialmente 239).

(por parte del empirismo mínimo) y a la vez se le impide (por parte de la línea de pensamiento que aún me queda por incoar, más adelante) que juzgue acerca de nuestros intentos por decidir cómo son las cosas. Pero consideremos ahora una situación en la cual la reflexión se halle sometida a ese par de presiones, pero no de un modo lo suficientemente autoconsciente como para que le quede claro que lo que generan es una antinomia. Cuando uno posee una conciencia no explícita de la tensión entre ese par de tendencias en su pensamiento, uno podría fácilmente caer en una angustia filosófica bien familiar: la angustia a propósito de cómo se da ese dirigirse de la mente hacia el mundo que nos parecía que habríamos de ser capaces de explicar en términos de responsabilidad con respecto a los estados de cosas. En tal situación, uno se encontraría a sí mismo preguntando: «¿Cómo es posible que existan pensamientos dirigidos hacia cómo son las cosas?». Esta sería una pregunta del tipo «¿Cómo es posible...?», la cual pertenece a cierta clase de filosofía bien familiar y adquiere todo su característico empuje filosófico cuando se le llega a formular a cierta línea concreta de pensamiento que posee un trasfondo de materiales que, si se llegasen a hacer explícitos, revelarían que el tema de la pregunta no es en absoluto posible.

3. Puede parecer sorprendente que yo vincule el empirismo con una angustia filosófica acerca de la posibilidad del *pensamiento*. Seguramente se me pueda objetar que el empirismo es una posición epistemológica, y que la pregunta relevante al respecto debería entonces ser más bien esta: «¿Cómo es posible que haya *conocimiento* empírico?». Esto abocaría, en términos de la imagen jurídica de Quine antes citada, a algo que iría más o menos en esta línea: «¿Cómo puede la experiencia que juzga una creencia, por ejemplo, proporcionar un veredicto lo suficientemente favorable hacia esa creencia como para que esta cuente como un caso de conocimiento?».

Pero supongamos que tenemos tendencia a que nuestro pensamiento quede modelado según la segunda cara del par de concepciones plausibles al que antes me referí (segunda cara de la cual, hasta ahora, sólo he mencionado su efecto). Lo cual implica, simplemente, que supongamos que nos es difícil ver cómo es que la

experiencia funciona como tribunal que juzga nuestras creencias. La dificultad afectaría a cualquier tipo de veredictos que la experiencia pudiera proporcionarnos acerca de nuestro pensamiento, lo cual ciertamente es mucho más radical que la dificultad acerca de cómo es que la experiencia puede proporcionarnos un tipo concreto de veredictos, los veredictos altamente favorables.

Es cierto que la filosofía moderna está inundada de problemas bien visibles en torno al conocimiento en particular. Pero creo que puede resultar de ayuda el considerar esos problemas visibles como expresiones más o menos ineptas de una angustia más profunda: la que reposa sobre la amenaza, que poco a poco se estaría empezando a sentir, de que el modo de pensar en que se está cayendo conduce a que las mentes, simplemente, queden fuera del contacto con el resto de la realidad, y no sólo vean cuestionada su capacidad de conocer esa realidad. El problema de cómo podemos atribuirnos conocimiento es sólo una forma, y no la más fundamental, en la que se nos puede manifestar tal angustia.

4. ¿Qué tendencia en nuestro pensamiento es la que hace que nos resulte difícil aceptar que la experiencia pueda servir como tribunal? Puedo sacarla a la luz retomando un elemento central del ataque de Wilfrid Sellars al «Mito de lo Dado».

Sellars insiste en que el concepto de conocimiento pertenece a un contexto normativo. Escribe: «Al caracterizar un episodio o un estado como *conocimiento* no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos ubicando en el espacio lógico de las razones, en el cual lo que uno dice se justifica y es susceptible de ser justificado»[2]. Decir esto es un modo de repetir lo que acabo de recomendar (en el apartado 3): aunque Sellars hable aquí del conocimiento en particular, con ello sólo acentúa una de las aplicaciones de la idea de que nos es necesario un contexto normativo si queremos entender el estar en contacto con el mundo en absoluto, ya sea de un modo cognoscitivo o no.

2. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl-M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* I, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, 253-329, aquí 298-299 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez, Tecnos, Madrid 1971).

Un modo de expresar lo que Sellars quiere decir es afirmar que la epistemología corre el peligro de caer en una falacia naturalista[3]. Dentro de la versión más general en la que he venido insistiendo, la idea es que el riesgo de una falacia naturalista amenaza toda reflexión sobre el modo en que nos dirigimos al mundo (ya sea a través del conocimiento, ya sea de cualquier otra manera). Si expresamos de esta forma lo que Sellars afirma, estamos identificando lo natural –como de hecho Sellars hace a menudo– con aquello que está sujeto a la «descripción empírica»; es decir, con aquello que está sujeto a un modo de discurso que debe ser diferenciado respecto al que coloca algo en el marco normativo constituido por el espacio lógico de las razones. Sellars diferencia, por un lado, los conceptos que son inteligibles sólo en cuanto que sirven para colocar cosas en el espacio lógico de las razones (por ejemplo, el concepto de conocimiento) de, por otro lado, los conceptos que se pueden emplear en una «descripción empírica». Y si leemos el texto que hemos citado de él como una advertencia contra la falacia naturalista, entonces entenderemos «descripción empírica» como algo que coloca las cosas en el espacio lógico de la naturaleza –por acuñar una frase que, al menos en espíritu, es sellarsiana–.

Ese espacio lógico de la naturaleza ¿qué sería? Creo que atrapamos lo esencial del pensamiento de Sellars si asumimos que el espacio lógico de la naturaleza es el espacio lógico en el que operan las ciencias naturales, tal y como hemos podido llegar a concebirlas gracias al bien trazado, y en sí mismo admirable, desarrollo del pensamiento moderno. Podríamos decir que considerar algo primordialmente como parte de la naturaleza, a diferencia de considerarlo como parte del espacio lógico de las razones, es situarlo en el reino de las leyes. Pero lo que importa para el argumento de Sellars no es esa, ni cualquier otra caracterización positiva, sino una afirmación negativa: sean cuales sean las relaciones que constituyen el espacio lógico de la naturaleza, son relaciones de un *tipo diferente* al de las relaciones normativas que constituyen el espacio lógico de las razones. Las relaciones que constituyen, de modo relevante, el espacio lógico de la naturaleza no incluyen relaciones como la de que una cosa esté justificada o sea –en gene-

3. Cf. *ibid.*, 257, para un desarrollo en esta línea.

ral– correcta, gracias a otra. Esto es lo que Sellars afirma cuando insiste en que la «descripción empírica» no puede equivaler a la colocar algo en el espacio lógico de las razones.

Ahora bien, si suponemos que aceptamos esta dicotomía entre espacios lógicos, ¿cuál sería el espacio lógico que sirve de morada al concepto de experiencia? Por supuesto, depende de lo que entendamos por «experiencia». Pero supongamos que queremos concebir el conjunto de la experiencia de un sujeto como algo que está hecho a base de impresiones, a base de afecciones por parte del mundo sobre alguien que posee capacidades sensoriales. Ciertamente, este hablar de afecciones por parte del mundo es una «descripción empírica»; o, por expresarlo en los términos alternativos que he introducido, la idea de recibir una impresión es la idea de una transacción en la naturaleza. De acuerdo con los principios de Sellars, entonces, identificar algo como una impresión es colocarlo en un espacio lógico diferente de aquel en el cual podemos hablar de conocimiento (o de aquel, por mantener a la vista nuestro propósito general, en el cual podemos hablar de dirigirse hacia el mundo, sea de un modo cognoscitivo o de otro modo). De acuerdo con estos principios, el espacio lógico al que pertenece el hablar de impresiones no es un espacio en el cual las cosas se vinculen unas con otras por medio de relaciones tales como el que una cosa esté justificada o sea correcta gracias a otra. Así que si concebimos la experiencia como algo que está hecho a base de impresiones, esta experiencia, de acuerdo con tales principios, no podrá servir de tribunal de algo ante lo cual el pensamiento empírico sea responsable. Suponer que sí pudiese servir de tribunal sería justamente una caída en la falacia naturalista contra la cual nos advierte Sellars, pues supondríamos que una «descripción empírica» puede equivaler a colocar algo en el espacio lógico de las razones.

He extractado aquí una línea de pensamiento de Sellars que, al menos potencialmente, entra en tensión con un empirismo mínimo (que la tensión sea real depende de si le es necesario al empirismo concebir «el tribunal de la experiencia» como algo que esté hecho a base de impresiones; volveré más adelante –en el apartado 6– a esta cuestión). En las conferencias que siguen, Donald Davidson es el que juega, principalmente, el papel que aquí he asignado a Sellars: el papel de alguien cuya reflexión acerca de la experiencia le

imposibilita luego a esta el ejercer de tribunal de un modo inteligible. Sellars y Davidson resultan recíprocamente intercambiables a este respecto. El ataque de Sellars contra lo Dado se corresponde, de un modo que desarrollo en la *Conferencia primera*, al ataque de Davidson contra lo que él llama «el tercer dogma del empirismo» (el dualismo entre esquema conceptual y «contenido» empírico). Y Davidson sugiere explícitamente que este pensamiento hace caer incluso un empirismo mínimo, pues describe el tercer dogma del empirismo como «quizás el último de sus dogmas», dado que «si lo rechazamos, no está claro que quede nada distintivo a lo que llamar empirismo»[4].

5. He venido sugiriendo que algunas de las angustias distintivas de la filosofía moderna pueden remontarse a una tensión entre dos fuerzas; fuerzas que tienen la comprensible tendencia a configurar cada una de ellas a su manera nuestra reflexión en torno al pensamiento empírico –y, por lo tanto, nuestra reflexión en torno al hecho de dirigirse hacia el mundo en general–. Una de tales fuerzas es el atractivo que posee un empirismo mínimo, el cual implica que la idea misma de que el pensamiento se dirija hacia el mundo empírico es inteligible sólo en términos de responsabilidad ante el tribunal de la experiencia –concebida esta, a su vez, como las impresiones procedentes del mundo que inciden sobre los sujetos perceptivos–. La otra fuerza es un modo de pensar que hace que parezca imposible que la experiencia sirva de tribunal. La idea de un tribunal, junto con la idea de aquello sobre lo cual el tribunal emite sus veredictos, pertenece a lo que Sellars llama «el espacio lógico de las razones»: un espacio lógico cuya estructura consiste en que algunos de sus elementos, por ejemplo, estén justificados, o sean correctos, gracias a otros. Pero la idea de experiencia, al menos si esta se entiende como algo formado por impresiones, perte-

4. D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 183-198, aquí 189 (versión cast.: *De la idea misma de un esquema conceptual*, en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona 1990, 189-203). No seguimos la traducción que hace Filippi de este artículo, pues oscurecería los argumentos que McDowell desea extraer de él [N. del T.].

nece evidentemente al espacio lógico de las conexiones naturales. Esto nos conduce fácilmente, pues, a que nos llegue a parecer que si intentamos concebir la experiencia como un tribunal, entonces habremos de caer en la falacia naturalista que Sellars detecta como una trampa al acecho de todo aquel que quiera ejercer de epistemólogo. Supongamos que somos conscientes de un modo no explícito del hecho de que nuestro pensamiento está sometido a èstas dos fuerzas; ello haría entonces bien comprensible que todo pensamiento acerca del mundo empírico deba resultarnos filosóficamente problemático.

Como dije antes (en el apartado 1), mi propósito es el de efectuar un diagnóstico con el fin de proponer una cura. Si la angustia filosófica acerca de la posibilidad misma de entrar en contacto con el mundo puede remontarse hasta la tensión entre estas dos fuerzas, entonces el curar esa angustia requerirá haber resuelto tal tensión. Obviamente, la descripción que he trazado deja abiertas varias posibilidades a la hora de ponerse a hacer tal cosa. En este libro recomiendo una vía para resolver esa tensión. Y en esta introducción voy a ubicar sumariamente esta vía distinguiéndola frente a otro par de ellas.

6. Una opción podría ser la de renunciar al empirismo, al menos a aquel que construye la experiencia como un conjunto de impresiones. Como ya he mencionado anteriormente (en el apartado 4), Davidson vincula explícitamente el destino del empirismo con el destino del dualismo esquema-contenido, que es demolido de hecho de un modo paralelo a lo que hace el ataque de Sellars sobre el Mito de lo Dado. Y el mismo Sellars trabaja en el diseño de un concepto de impresiones que quede aparte de la epistemología.

No creo que una posición que vaya en esta línea pueda resultar satisfactoria de una manera auténtica. Es lo que defiendo, específicamente con respecto a Davidson, en la primera de las conferencias que conforman el núcleo de este libro. El fundamento de Davidson para rechazar el empirismo es, básicamente, la afirmación de que no podemos hacer de la experiencia algo epistemológicamente relevante excepto si caemos en el Mito de lo Dado, según el cual la experiencia, aunque se concibe de un modo tal que no podría nunca servir como tribunal, se supone de todos modos que debe juzgar acerca de nuestro pensamiento empírico. Esto, efectivamente, tiene toda la pinta de ser un buen argumento para que *tengamos que* renunciar al empirismo. El problema es que no nos muestra cómo *podemos* hacer tal renuncia. Pues no hace nada para explicarnos y disolver la plausibilidad de la imagen empirista, de acuerdo con la cual sólo podremos entender el pensamiento empírico como algo que se dirige hacia el mundo si lo concebimos como algo responsable, en cuanto a su corrección, ante el mundo empírico y, además, sólo podremos entender la responsabilidad ante el mundo empírico si la concebimos como algo mediado por la responsabilidad ante el tribunal de la experiencia, concebida esta como los impactos directos del mundo sobre los posesores de capacidades sensoriales. Si nos hallamos restringidos a las opciones que Davidson sopesa, entonces los atractivos del empirismo conducen sólo a la incoherencia del Mito de lo Dado. Pero, puesto que esos atractivos del empirismo no se explican ni se disuelven, lo cierto es que entonces nos quedamos con la fuente de una continua incomodidad filosófica, y no con una base que nos permita abandonar complacidos el empirismo —a pesar de lo mucho que nos obligue a ello la concepción davidsoniana de las opciones con que contamos—.

Es cierto que, de acuerdo con los principios que inducen a Davidson y Sellars a abandonar el empirismo, el pensamiento empírico puede considerarse todavía como algo que está constreñido racionalmente mediante los casos en que le *parece* perceptivamente a un sujeto que las cosas son de tal y cual modo. Puede ofrecerse esto como una concesión ante los atractivos del empirismo. Pero tal concesión no llena el vacío hacia el que estoy señalando: no explica ni disuelve el atractivo del empirismo, concebido como un conjunto de impresiones. Cuando a un sujeto le parece perceptivamente que las cosas son de tal y cual modo, que las cosas sean de tal y cual modo es, en sí mismo, un ejemplo de contenido empírico. En tanto en cuanto no se haga nada para restarle plausibilidad a la idea de que el contenido empírico en general es sólo inteligible con respecto a su responsabilidad ante las impresiones, el contenido empírico resultará en este contexto de las percepciones tan problemático como lo resultaba en el contexto de los juicios y creencias.

7. Sellars y Davidson piensan que hemos de renunciar forzosamente al empirismo y, por lo que nos atañe, esto en parte es así debido a que creen que el espacio lógico de las razones es un espacio *sui generis* si lo comparásemos con el espacio lógico en el que Sellars considera que funciona la «descripción empírica» (espacio que, en nombre de Sellars, yo he denominado como «espacio lógico de la naturaleza»). Este es el modo sellarsiano de hacer esta afirmación, pero Davidson tiene su modo correspondiente de hacerlo: lo que para Sellars es el carácter *sui generis* del espacio lógico de las razones, para Davidson constituye el carácter *sui generis* de lo que él llama «el ideal constitutivo de la racionalidad»[5].

Ello apunta hacia una segunda vía a través de la cual podría resolverse la tensión: rechazar la dicotomía entre ambos espacios lógicos. Si adoptamos esta vía, podemos aceptar que el concepto de experiencia pertenece al espacio lógico de la naturaleza y negar, al mismo tiempo, que ello le plantee ningún tipo de problemas al empirismo. La idea es que el espacio lógico de las razones (dentro del cual, si queremos conservar el empirismo, la experiencia debe estar vinculada con el pensamiento empírico) es sólo una parte más del espacio lógico de la naturaleza; y entonces las relaciones normativas que constituyen el espacio lógico de las razones pueden reconstruirse a partir de materiales conceptuales que pertenecen al espacio lógico que Sellars (de modo equivocado, según este modo de ver las cosas) contrapone al espacio lógico de las razones. A esta perspectiva se la denomina en este libro con la etiqueta de «naturalismo crudo». El naturalismo crudo se niega a aceptar que las relaciones que constituyen el espacio lógico de las razones sean algo diferente de lo natural, entendiendo lo «natural» en un sentido afín al del espacio lógico que, para Sellars (y para Davidson también, aunque con una terminología diferente), se contrapone al espacio lógico de las razones. De acuerdo con este naturalismo, el tipo de movimientos que Sellars estigmatiza por incurrir en la falacia naturalista son movimientos ciertamente naturalistas, pero no

5. Cf. especialmente D. Davidson, *Mental Events*, en *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, 207-225, aquí 223 (versión cast.: *Sucesos mentales*, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. de O. Hansberg, J. A. Robles y M. Valdés, Universidad Autónoma de México-Crítica Grijalbo Mondadori, México 1995).

por ello falaces. Así que podemos aceptar que el concepto de experiencia pertenezca al espacio lógico de la naturaleza, pero ello no le impedirá a la experiencia, así concebida, el resultar inteligible como tribunal. De modo que no hay ya necesidad de explicar y disolver los atractivos del empirismo.

Un poco más adelante (en el apartado 9) voy a ampliar algo lo que he dicho sobre el naturalismo crudo, pero antes quiero pergeñar la vía alternativa que recomiendo para resolver esta cuestión.

8. La alternativa que voy a proponer se queda con la idea que el naturalismo crudo rechaza: que la estructura del espacio lógico de las razones es una estructura *sui generis* si se la compara con respecto a la estructura del espacio lógico en que la descripción científico-natural sitúa las cosas. Aun así, mi alternativa nos deja abierta la posibilidad de suponer (en contra de lo que podríamos hacer según Sellars y Davidson) tanto que la idea misma de experiencia es la idea de algo natural, como que el pensamiento empírico es responsable ante la experiencia. Para ello hará falta proporcionar un modo alternativo con el cual evitar la amenaza de la falacia naturalista.

La revolución científica moderna hizo posible que alcanzásemos una concepción nueva y clara del tipo distintivo de inteligibilidad que las ciencias naturales nos permiten hallar en las cosas. La nueva claridad consiste en su mayor parte, según lo que yo sostengo, en que llegamos a apreciar algo próximo a aquello que subyace a la advertencia sellarsiana contra la falacia naturalista: debemos distinguir nítidamente la inteligibilidad científico-natural de esa otra clase de inteligibilidad que algo adquiere cuando lo colocamos en el espacio lógico de las razones. Esto es una forma de afirmar la dicotomía entre los espacios lógicos, de modo contrario a lo que el naturalismo crudo defiende. Aun así, podemos conceder que la idea de experiencia es la idea de algo natural, sin por ello tener que extirpar del espacio lógico de las razones la idea de experiencia. Lo que hace que esto sea posible es el hecho de que no tenemos necesariamente por qué identificar la dicotomía entre los espacios lógicos con una dicotomía entre lo *natural* y lo normativo. No tenemos necesariamente por qué identificar la idea de la naturaleza con la idea de los conceptos que pertenecen al espacio lógico en el cual

sale a la luz la clase de inteligibilidad propia de las ciencias naturales (espacio que, según esta concepción, admitimos que está separado del espacio lógico de las razones).

Según este modo de ver las cosas, Sellars tiene razón cuando considera que el espacio lógico en el que la investigación científico-natural logra su característico modo de comprensión es un espacio ajeno al espacio lógico de las razones. El espacio lógico de las razones es el marco dentro del cual emerge una clase de inteligibilidad radicalmente diferente. Y –al decir lo mismo con otros términos– Davidson también tiene razón cuando afirma que «el ideal constitutivo de la racionalidad» es lo que gobierna ciertos conceptos que son, por ello mismo, muy especiales en comparación con el aparato conceptual de las ciencias nomotéticas. Pero una cosa es admitir esto (en términos sellarsianos, diferenciar cierto espacio lógico frente al espacio lógico de las razones) y otra cosa bien distinta es equiparar tal espacio lógico con el espacio lógico de la naturaleza (del modo en que Sellars lo hace, al menos implícitamente). Esto es lo que hace que parezca imposible sostener al mismo tiempo el empirismo por un lado y, por otro, la idea de que tendría que ser un suceso natural el que el mundo provoque una impresión sobre un sujeto perceptivo. El error aquí consiste en haber olvidado que la naturaleza incluye dentro de sí la *segunda naturaleza*. En parte, los seres humanos adquieren una segunda naturaleza al ser adiestrados en las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones.

Una vez que nos acordamos de que existe la segunda naturaleza, comprobamos que se pueden incluir entre las operaciones de la naturaleza ciertas circunstancias cuyas descripciones las colocan dentro del espacio lógico de las razones, por muy *sui generis* que ese espacio lógico sea. Ello hace posible que consideremos las impresiones como parte de la naturaleza sin que ello suponga una amenaza para el empirismo. A partir de la tesis de que recibir una impresión es una transacción que acaece en la naturaleza, no hay ahora ya por qué inferir la conclusión que Sellars y Davidson inferían: que la idea de recibir una impresión debe resultar ajena al espacio lógico en el que funcionan conceptos como el de responsabilidad ante el mundo. Las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al *sui generis* espacio lógico de las razones, pueden resultar operativas no sólo en los juicios (que son los resultados de que un sujeto decida activamente pensar algo acerca de algo), sino que pueden serlo ya también en las transacciones naturales constituidas por los impactos por parte del mundo sobre las capacidades receptivas de un sujeto apropiado (es decir, un sujeto que posea los conceptos correspondientes). Las impresiones pueden *ser* casos en los que le aparezca perceptivamente a un sujeto (le sea manifiesto) que las cosas son de tal y cual modo. Al recibir impresiones, un sujeto puede estar abierto al modo manifiesto en que las cosas son. Esto ofrece una interpretación satisfactoria de la imagen, antes mencionada, de que hay posturas que son responsables ante el mundo a través del hecho de que son responsables ante la experiencia.

9. La concepción que llamo «naturalismo crudo» figura en este libro únicamente como rival de la perspectiva que acabo de pergeñar, dentro del proyecto de exorcizar ciertas angustias filosóficas. El objetivo que comparto con tal naturalismo crudo es el de llegar a ver que no hace falta que parezca que estamos obligados a ponernos a *responder* a las preguntas que expresan tales angustias filosóficas. He sugerido que podemos apiñar todos esos supuestos problemas en una pregunta que se podría formular más o menos así: «¿Cómo es posible el contenido empírico?». El contenido empírico parece problemático (según el modo en que voy a trabajar con él aquí) cuando uno se hace consciente, de manera no explícita, de una tensión aparente entre el empirismo y el hecho de que la idea de una impresión es la idea de un suceso en la naturaleza. Si podemos alcanzar una forma de ver las cosas según la cual, después de todo, no haya tensión alguna ahí, entonces tal pregunta, tomada como un modo de expresar aquella perplejidad filosófica, debería desvanecerse; hay que distinguir tal cosa respecto al que parezca que se la tiene que responder. Me interesa el naturalismo crudo sólo en tanto en cuanto comparto con él el deseo de alcanzar este mismo efecto de disolución de tal pregunta[6].

6. La etiqueta «naturalismo crudo» quizá sea poco feliz como denominación de una postura que actúa así debido a motivaciones más o menos sofisticadas; es lo que reconozco en la primera nota a pie de página de la *Conferencia quinta*.

Existe aquí una posible confusión que convendría evitar. Muchos trabajos contemporáneos se proponen, con el espíritu propio del naturalismo, responder (y no exorcizar) preguntas que se pueden encuadrar dentro de la fórmula interrogativa «¿Cómo es posible...?», ya sea acerca del contenido empírico u otros aspectos de lo mental. Los trabajos a que me refiero tratan de proporcionar descripciones perspicuas del modo en que están constituidos materialmente los, digamos, sujetos perceptivos, de tal modo que se nos haga inteligible el que cosas compuestas meramente de materia como ellos puedan poseer el oportuno complejo de capacidades preciso como para que sean capaces de percibir. La pregunta para la cual esto sería una respuesta apropiada no es una interrogante del tipo «¿Cómo es posible...?» en el sentido que a mí me interesa. Tal y como dije anteriormente (en el apartado 2), una pregunta del tipo «¿Cómo es posible...?» me interesa cuando expresa un tipo de perplejidad bien distintivo, que se desprende de cierta conciencia no explícita de que la reflexión de uno posee un trasfondo que, si se hiciese explícito, mostraría que el tema de la pregunta no es en absoluto posible. Responder a una pregunta del tipo «¿Cómo es posible...?» en términos (por así decirlo) propios de un ingeniero –con una descripción perspicua de la constitución material que se requiere– no resultaría, francamente, de ninguna ayuda; sería como responder a Zenón de Elea poniéndose a caminar por una habitación. Lo cual no obsta para que las investigaciones de ese tipo, propias de «ingenieros», puedan resultar adecuadas para otros propósitos. En este libro considero el naturalismo crudo solamente como un modo de exorcizar (no responder) las preguntas que expresan ese género de perplejidad (típicamente filosófica) que brota de aquel modo de ver las cosas que, si se hiciese plenamente explícito, llevaría a que constatásemos de manera patente que es imposible aquello mismo sobre lo que las preguntas se interrogan. El naturalismo crudo aparece aquí, según lo que sostengo, como una vía menos satisfactoria de hacer tal cosa que la vía alternativa que yo mismo propongo. No me interesan, pues, esas otras preguntas y

Supongo, empero, que me quedaré con esa etiqueta de todos modos, dado que le otorgué cierta preponderancia temática en las conferencias de las que procede este libro.

respuestas que aparecen en las disquisiciones que tratan acerca de la maquinaria de lo mental.

He intentado hacer plausible la idea de que las angustias que habré de exorcizar provienen del pensamiento –a menudo, sin duda, sólo incoado– de que la estructura del espacio lógico de las razones es una estructura *sui generis* si se la compara con el marco lógico en el que se alcanza la comprensión científico-natural. De acuerdo con esto, se vuelve poco sorprendente el hecho de que el período durante el cual pareció que la obligación principal de la filosofía era tratar estas presuntas dificultades coincida con la época de auge de la ciencia moderna, durante la cual la comprensión científico-natural, tal y como ahora podemos concebirla, se estaba diferenciando con respecto a lo que hasta entonces era una concepción indistinta de la comprensión en general. Según mi imagen, un elemento importante en esta clarificación del objeto adecuado de la ciencia natural fue la conciencia, cada vez más firme, de que debemos distinguir nítidamente entre la comprensión científico-natural y ese otro tipo de inteligibilidad que se consigue cuando se sitúa lo que se comprende en el espacio lógico de las razones; es decir, justo la misma idea que he interpretado que Sellars –y, con términos diferentes, Davidson– están defendiendo: que la estructura del espacio lógico de las razones es una estructura *sui generis*.

Ahora bien, el naturalismo crudo sostiene que, simplemente, lo que estaba equivocado era ese sentimiento –tal vez sólo incoado– de que exista una división conceptual. Y tal equivocación se acabará de revelar del todo cuando se logre reconstruir el espacio lógico de las razones en términos meramente pertenecientes al espacio lógico de la comprensión científico-natural. Resulta problemático aseverar tal cosa, pero no reside ahí el motivo que tengo para hallar que el naturalismo crudo no es satisfactorio: sino que reside más bien en algo que mencioné antes, al inicio de esta introducción (en el apartado 1). Y es que resulta fácil –y no porque seamos meramente unos estúpidos– que nos sintamos cautivados por el tipo de filosofía que voy a exorcizar. Ello significa que todo exorcismo que se proponga resultará tanto más satisfactorio cuanto mejor nos permita respetar, como intuiciones, los pensamientos que guían a aquellos que asumen que las angustias filosóficas habituales plantean obligaciones intelectuales reales –es decir, los pensamientos que

nos guían cuando nos hallamos embargados por tales angustias–, incluso aunque luego vayamos a desenmascarar tales supuestas obligaciones como algo ilusorio. Justamente en esto se diferencia, pues, mi concepción respecto al naturalismo crudo: ya que admito como intuición la idea básica que genera esas angustias, en combinación con la concepción –difícilmente cuestionable– de que las impresiones sean cosas que ocurren en la naturaleza. Según mi manera de ver las cosas, aquellos que creen que la filosofía ha de responder –en vez de exorcizar– a las preguntas relacionadas con cómo es que las mentes pueden entrar en contacto con el mundo no están equivocados al suponer que el espacio lógico de las razones sea un espacio *sui generis*, justo del modo que parece que luego vuelve problemático el que la capacidad de responder a razones tenga algo que ver con el mundo natural –de hecho, creo que esa es la primera lección que nuestros antepasados aprendieron durante el auge de la ciencia moderna–. Podemos zafarnos de la obligación de intentar responder a las preguntas típicas de la filosofía moderna, sin que para ello nos sea preciso negar –como hace el naturalismo crudo– que lo que subyace a esa aparente obligación sea una intuición real.

Para expresar aquí mi postura no me hace falta fingir que tengo un argumento según el cual *no pueda* llevarse a cabo el programa del naturalismo crudo (reconstruir la estructura del espacio lógico de las razones en términos pertenecientes al espacio lógico de la comprensión científico-natural). Mi postura es, simplemente, que el hecho de que se disponga de mi alternativa y de un exorcismo –tal y como defiendo– más satisfactorio elimina toda motivación filosófica –lo único que me interesa en este libro– que podamos tener para suponer que el programa del naturalismo crudo *deba* ser viable. No supone ninguna amenaza para la filosofía el mero hecho de que creamos que hay algo de cierto en la intuición de que la razón no es natural, en el único sentido de «natural» que el naturalismo crudo nos permite tener.

10. Debería quedar claro que la reflexión acerca de la experiencia perceptiva ha servido, en esta introducción (del mismo modo que lo hará en el resto de este libro), simplemente como un ejemplo de cierto tipo. Existirá la tendencia, asimismo, de que aparezcan perplejidades semejantes cada vez que queramos hablar de la capacidad de dar respuesta* a las razones. «La capacidad de dar respuesta a las razones» es un buen nombre para cierta noción de la libertad. Así que la perplejidad a que nos venimos refiriendo podría reformularse, de modo general, como la perplejidad en torno a cómo es que la libertad (en ese sentido) puede encajar dentro del mundo natural. Ello parece difícil de entender si nos vemos tentados a equiparar lo natural con ejemplos de conceptos que moran en el espacio lógico que Sellars contrapone al espacio lógico de las razones. En la *Conferencia quinta* hablaré brevemente acerca de otra instancia de este tipo.

Algunos lectores amigables me han llevado la contraria con respecto a la actitud negativa que profeso en este libro contra lo que llamo «filosofía constructiva» (cf., por ejemplo, el final del apartado 3 de la *Conferencia quinta*). Permítaseme expresar aquí mi argumento acerca de ello, según la manera en que he planteado las cosas en esta introducción. Mediante la expresión «comprometerse con la filosofía constructiva» me refiero al intento de responder a ciertas preguntas filosóficas del tipo que he venido señalando: preguntas del género «¿Cómo es posible...?» que parecen resultar urgentes precisamente porque se derivan de una concepción que, si se pensase explícitamente hasta el fondo, proporcionaría motivos para colegir que resulta imposible aquello sobre lo que las preguntas se interrogan. Evidentemente, puede parecer sensato embarcarse en tales proyectos sólo si no se entiende del todo el apuro que parece motivarlos. Si se deja que la citada concepción prevalezca, uno no va a poder mostrar de ninguna manera cómo es posible aquello sobre lo que se interroga; si se repudia tal concepción, la pregunta del tipo «¿Cómo es posible...?» no parece tener ya sentido, aunque antes pareciera que lo tenía. En ambos casos, pues, no nos resta ya la esperanza de que vayamos a poder responder a tal pregunta del modo en que presuntamente se había pretendido que hiciésemos. De forma que, si tengo razón acerca del carácter de las

* Como ya adujimos en la primera nota del traductor de esta Introducción (cf. el apartado 2), podemos reservar este sintagma, «capacidad de dar respuesta», para traducir el término anglosajón *responsiveness*, gracias a la decisión, allí argumentada, de verter al castellano *answerability* como «responsabilidad» u obligación de dar respuesta [N. del T.].

angustias filosóficas que voy a tratar, no será ya posible dudar de que el embarcarse en una «filosofía constructiva», en este sentido, no constituye el modo adecuado de enfrentarse a semejantes angustias. Tal y como lo he expuesto, es preciso exorcizar tales preguntas, en lugar de ponerse a responderlas. Naturalmente, ello implica trabajar duro con ese objetivo; si se quiere, esto puede considerarse un tipo de filosofía constructiva, en otro sentido. Y, naturalmente, tal cosa es lo que ofrezco en este libro.

Las conferencias

I

Conferencia primera. Conceptos e intuiciones

1. El tema general que voy a considerar a lo largo de estas conferencias es el modo en que los conceptos median la relación entre las mentes y el mundo. Centraré la discusión en torno a una perspectiva filosófica bien familiar, que Donald Davidson ha descrito como «dualismo de esquema y contenido»[1]. Ello nos llevará en seguida hasta Kant. Uno de mis propósitos fundamentales es el de sugerir que Kant debería ocupar aún un lugar central en nuestras discusiones acerca de la manera en que el pensamiento tiene que ver con la realidad.

Cuando Davidson habla acerca del dualismo de esquema y contenido, «esquema» significa «esquema conceptual». Si se opone el contenido de manera dualista a lo que es conceptual, entonces «contenido» no podrá entenderse tal y como a menudo se entiende en la filosofía contemporánea, es decir, como aquello que se ve introducido por la conjunción «que» cuando atribuimos, por ejemplo, una creencia (sólo con el fin de poseer una etiqueta, podríamos llamar «contenido representacional» a este sentido moderno de «contenido»). Y es que el contenido representacional no puede contraponerse dualistamente a lo conceptual; tal cosa es obvia por muy afines que nos sintamos a la idea de que cierto contenido re-

1. D. Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 183-198 (versión cast.: «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona 1990, 189-203). Cf. especialmente p. 187, en que se habla de «un dualismo entre el esquema total (o el lenguaje) y el contenido no interpretado», y p. 189, en que se refiere al «dualismo de esquema conceptual y contenido empírico».

presentacional no es conceptual (en la *Conferencia tercera* volveré sobre este aspecto).

De forma que ¿por qué es el contenido lo que se supone que se contrapone a los conceptos, según el dualismo que Davidson critica? Podemos alcanzar una comprensión de esta terminología a partir de la manera en que ésta figura en la advertencia de Kant de que «los pensamientos sin contenido están vacíos»[2]. Que un pensamiento estuviese vacío supondría que no hay nada que uno esté pensando cuando lo está pensando, es decir, que carece de lo que estoy llamando «contenido representacional». Ello supondría que tal pensamiento no es en realidad un pensamiento, y seguramente así es como Kant opina; de modo que Kant no debe de estar llamando absurdamente nuestra atención sobre un tipo de pensamientos, los vacíos. Por lo tanto, cuando Kant dice que los pensamientos sin contenido están vacíos, no es que esté afirmando una tautología: «sin contenido» no es simplemente otra forma de decir «vacío», como ocurriría si «contenido» significase meramente «contenido representacional». «Sin contenido» es una expresión que apunta hacia qué es lo que *explica* el tipo de vacuidad que Kant está sopesando. Y podemos entresacar tal explicación a partir de la otra mitad de la advertencia de Kant: «Las intuiciones sin conceptos están ciegas». Los pensamientos sin contenido –que no serían en realidad pensamientos en absoluto– serían un juego de conceptos sin ninguna conexión con las intuiciones, esto es, con las unidades de información adquiridas en la experiencia. Es, pues, su conexión con aquello que se adquiere por la experiencia lo que les otorga el contenido, la sustancia de la que, si fuese de otro modo, carecerían.

Por consiguiente, la imagen es esta: el hecho de que los conceptos no estén vacíos, el hecho de que los conceptos posean contenido representacional, es un resultado de la interacción entre los conceptos y las intuiciones. El «contenido», según el dualismo al que alude Davidson, se corresponde con las intuiciones, con las unidades de información adquiridas en la experiencia, entendido todo ello en términos de una concepción dualista de tal interacción.

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente, ed. de J. J. García y R. Rovira, Tecnos, Madrid 2002, A51/B75.

2. Este trasfondo kantiano es lo que explica por qué en el dualismo que Davidson sopesa lo que se contrapone a lo conceptual es descrito a menudo como «lo Dado». De hecho, «dualismo de esquema y lo Dado» es una etiqueta mejor que «dualismo de esquema y contenido», ya que no tiene resonancias que apunten, de modo mistificador, hacia la idea de contenido representacional. Y además, también sugiere una comprensión determinada de por qué resulta tentador tal dualismo.

Kant realiza su advertencia acerca de las intuiciones y los conceptos en el curso de su ilustración del conocimiento empírico como el resultado de la colaboración entre la receptividad y la espontaneidad, entre sensibilidad y entendimiento[3]. Ahora bien, deberíamos preguntarnos por qué parece apropiado el describir en términos de espontaneidad el entendimiento (cuya contribución a este trabajo conjunto consiste en su ordenación de los conceptos). Una respuesta esquemática, pero sugestiva, sería que la topografía de la esfera conceptual está constituida por relaciones racionales. El espacio de los conceptos es, como mínimo, parte de lo que Wilfrid Sellars llama «el espacio de las razones»[4]. Cuando Kant describe el

3. Demos el contexto del pasaje kantiano que acabo de citar en la nota anterior: «Si ha de llamarse 'sensibilidad' a la *receptividad* por parte de nuestra mente, a su poder de recibir representaciones en tanto en cuanto resulta afectada de algún modo, entonces el poder de la mente de producir representaciones por sí misma, la *espontaneidad* de la mente, habrá de llamarse 'entendimiento'. Nuestra naturaleza está constituida de tal manera que nuestra *intuición* no puede ser nunca sino sensitiva, esto es, habrá de contener sólo el modo en que los objetos nos afectan. La facultad, por otra parte, que nos permite *pensar* el objeto de la intuición sensible es el entendimiento. No se le puede dar a ninguna de estas dos capacidades una prioridad sobre la otra. Sin sensibilidad no se nos daría ningún objeto, sin entendimiento no pensaríamos ningún objeto. Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos están ciegas».

4. «Al caracterizar un episodio o un estado como [mejor: *un caso de*, N. del A.] *conocimiento* no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos ubicando en el espacio lógico de las razones, en el cual lo que uno dice se justifica y es susceptible de ser justificado». Esta aseveración aparece en las p. 298-299 del ataque clásico de Sellars al Mito de lo Dado: W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* I, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, 253-329 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en W. Sellars: *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez, Tecnos, Madrid 1971). En gran parte de lo que resta de estas conferencias me ocuparé de lanzar ciertas sombras de duda sobre la idea sellarsiana de que colocar algo en el espacio lógico de las razones es, como tal, algo que se tenga que contraponer al hecho de sumi-

entendimiento como una facultad de la espontaneidad, ello refleja cuáles son sus convicciones acerca de la relación entre razón y libertad: la necesidad racional no sólo es algo compatible con la libertad, sino que resulta ser algo constitutivo de esta. Por resumirlo con un eslogan: el espacio de las razones es el reino de la libertad[5].

Pero si nuestra libertad en el pensamiento empírico es total (en particular, si no resulta constreñido desde fuera de la esfera conceptual), ello pudiera parecer que amenaza la posibilidad misma de que los juicios de experiencia pudiesen estar fundados de algún modo en relación con una realidad externa al pensamiento. Y, ciertamente, deberá existir tal fundamentación si es que la experiencia ha de considerarse como origen del conocimiento y, de forma más general, si es que la relación de los juicios empíricos con la realidad ha de jugar algún papel inteligible en absoluto dentro de nuestra imagen de esta cuestión. Cuanto más intensifiquemos la conexión entre la razón y la libertad, más nos arriesgaremos a perder de vista cómo es que el ejercicio de nuestros conceptos puede dar lugar a juicios justificados acerca del mundo. Lo que queríamos concebir como el ejercicio de conceptos corre el peligro de degenerar en simples movimientos internos de un juego autosuficiente, sin relación alguna con lo externo a él. Y ello nos impediría conservar la idea misma de la cual partíamos: que son ejercicios de conceptos. Ajustar las creencias empíricas a las razones que tenemos para ellas no es un juego autosuficiente, sin relación alguna con lo que le es externo.

El dualismo de esquema conceptual y «contenido empírico», de esquema y lo Dado, constituye una respuesta a esta preocupación. El núcleo de este dualismo es que nos permite reconocer que existe una constricción externa sobre nuestra libertad de elaboración de conceptos empíricos. Las justificaciones empíricas dependen de las relaciones racionales, relaciones dentro del espacio de las razones.

nistrar una descripción empírica de ello. Pero el asunto de colocar las cosas en el espacio lógico de las razones resulta de una importancia cardinal para mí.

Puntualizo que el espacio de los conceptos es, *como mínimo*, parte del espacio de las razones, con el fin de dejar abierta la posibilidad, por el momento, de que el espacio de las razones pueda extenderse más allá del espacio de los conceptos; cf. el texto que sigue para ampliar esta idea.

5. Para una discusión enjundiosa de esta idea, cf. R. Brandom, *Freedom and Constraint by Norms*: American Philosophical Quarterly 16 (1979) 187-196.

La idea, presuntamente reconfortante, es que las justificaciones empíricas tienen su último fundamento en las entradas que, procedentes del exterior, penetran en el reino de lo conceptual. De manera que el espacio de las razones resulta ser más extenso que el espacio de los conceptos. Así, supongamos que estamos trazando el fundamento, la justificación, de una creencia o un juicio. La idea sería que, una vez que hayamos agotado todos los movimientos disponibles en el espacio de los conceptos (todos los movimientos disponibles desde un elemento organizado conceptualmente hasta otro de ellos), podríamos dar aún un paso más, a saber: el paso de apuntar hacia algo que, simplemente, se recibe en la experiencia. Y sólo puede ser el «apuntar» hacia ello, ya que, *ex hypothesi*, este último movimiento de una justificación viene justo después de que hayamos agotado toda posibilidad de trazar fundamentos desde un elemento conceptualmente organizado –y, por lo tanto, articulable– hasta otro.

Comencé con el pensamiento expresado en la citada advertencia de Kant: la idea misma de contenido representacional, y no sólo la idea de juicios que estén justificados apropiadamente, requiere de la interacción entre conceptos e intuiciones (entradas de experiencia). Si no fuese así, lo que estaba pensado como una imagen de cómo se ejercen los conceptos se convertiría en una imagen de cómo se juega con formas vacías. He descendido luego a considerar qué papel juega la idea de lo Dado cuando nos ponemos a reflexionar acerca de qué fundamento permite a ciertos juicios empíricos el contar como algo cognoscitivo. Pero esta idea, explícitamente epistemológica, está conectada de modo directo con la idea más general con que inicié mi exposición. A los juicios empíricos en general (ya reflejen o no conocimientos, e incluso ya estén o no justificados en absoluto –en un sentido de «justificación» tal vez menos sustantivo de lo que el conocimiento requiere–) les convendría poseer contenido de la clase que admite justificación empírica, incluso si no la hay en el caso presente (por ejemplo, si nos encontramos ante una suposición sin prácticamente ningún apoyo). No seremos capaces ni siquiera de empezar a suponer que hemos entendido cómo es que el apuntar hacia algún elemento de lo Dado podría justificar el uso de un concepto en un juicio (o, en el caso límite, cómo es que podría hacer que ese juicio se considerase cog-

noscitivo), a menos que pensemos que esta posibilidad de justificación es algo constitutivo del hecho de que el concepto sea lo que es y, por consiguiente, constitutivo de su contribución a cualesquier contenido pensable dentro del cual figure (ya sea el de un juicio cognoscitivo o, menos sustantivamente, el de un juicio justificable, o cualquier otro).

Este supuesto requerimiento se aplicaría de forma inmediata sobre los conceptos observacionales: los conceptos diseñados para aparecer en los juicios que deben dar cuenta directa de la experiencia. El requerimiento supuesto se refleja en una imagen familiar de cómo se forman tales conceptos –una imagen que es la contrapartida natural a la idea de lo Dado–. La idea es que si los conceptos han de estar, al menos en parte, constituidos por el hecho de que los juicios en los que aparecen son juicios fundados en lo Dado, entonces las capacidades conceptuales relacionadas con ellos deberán adquirirse a partir de la confrontación con unidades apropiadas de lo Dado, es decir, ocasiones en las cuales el apuntar hacia una justificación última habría resultado factible. Sin embargo, durante cualquier captación ordinaria por parte de nuestra sensibilidad lo Dado que se nos presenta habría sido algo múltiple; de forma que, a la hora de formar un concepto observacional, un sujeto tendría que haber abstraído el elemento correcto de la multiplicidad que se le presentaba.

Tal concepción abstraccionista del papel de lo Dado para la formación de los conceptos ha sido criticada mordazmente, con espíritu wittgensteiniano, por parte de P. T. Geach[6]. Tornaré dentro de esta conferencia (en el apartado 7) al pensamiento de Wittgenstein acerca de esta cuestión.

Una vez que nos hemos equipado con esta imagen en torno a cómo se infunde sustancia empírica a los conceptos en el nivel de su fundamentación, el nivel de los conceptos observacionales, parecerá sencillo extender esa imagen a partir de ahí. La idea es que la sustancia empírica se transmite desde el nivel de la fundamentación hasta los conceptos empíricos, que después se separan de la experiencia inmediata y, así, luego se sigue transmitiendo a través

6. P. T. Geach, *Mental Acts: Their Content and Their Object*, Routledge-Kegan Paul, London 1957, aquí los parágrafos 6-11.

de canales constituidos por los vínculos inferenciales que mantienen unido un sistema de conceptos.

3. He tratado de explicar qué es lo que hace tentadora la idea de lo Dado. Pero, de hecho, esta idea resulta inútil para alcanzar la meta que se propone.

La idea de lo Dado es la idea de que el espacio de las razones, el espacio de las justificaciones o las pruebas, se extiende más allá de la esfera conceptual. Esa extensión adicional del espacio de las razones se supone que debe permitirle incorporar impactos no conceptuales procedentes de fuera del espacio del pensamiento. Pero no podemos entender verdaderamente las relaciones en virtud de las cuales un pensamiento está justificado excepto si las consideramos como relaciones internas al espacio de los conceptos: relaciones tales como que una cosa implique otra, o que una cosa haga de otra algo más probable; relaciones, en suma, que son ejercicios potenciales de capacidades conceptuales. El intento, pues, de ampliar el campo de las relaciones de justificación más allá de la esfera de lo conceptual no puede hacer lo que se supone que debía hacer.

Lo que queríamos era algo que nos asegurase que cuando utilizamos nuestros conceptos en un juicio, nuestra libertad (nuestra espontaneidad en el ejercicio del entendimiento) está constreñida por algo más allá del pensamiento; y constreñida de un modo al que podamos recurrir para mostrar que los juicios están justificados. No obstante, cuando concebimos que el espacio de las razones es algo que se extiende más allá de la esfera conceptual, de manera que pueda incorporar entradas no conceptuales desde el mundo, entonces el resultado es una imagen según la cual la constricción desde el exterior se ejerce sobre la frontera exterior del espacio de las razones así expandido, en lo que hemos de considerar como un impacto desde el exterior. Ahora bien, tal vez esta imagen nos asegura que no se nos puede echar la culpa por lo que ocurre en esa frontera exterior y, consiguientemente, que no se nos puede echar la culpa de la influencia que tiene hacia el interior lo que ocurra allí. Lo que allí ocurra es el resultado de una fuerza ajena, el impacto causal del mundo, que opera fuera del control de nuestra espontaneidad. Pero una cosa es quedar exonerados de culpa, debido a que la posición en que nos hallamos puede retrotraerse en último

término a la fuerza bruta, y otra cosa es tener una justificación. En efecto, la idea de lo Dado nos proporciona una exculpación donde lo que queríamos era una justificación[7].

Puede resultar difícil aceptar que el Mito de lo Dado es un mito. Puede parecer que, en el caso de que renunciásemos a lo Dado, meramente nos hallaríamos de nuevo expuestos a la amenaza contra la cual la idea de lo Dado trata de actuar: la amenaza de que no reconozcamos ninguna constricción externa a nuestra actividad de producir pensamientos y juicios empíricos. Puede parecer que le reservamos cierto cometido a la espontaneidad, pero que al mismo tiempo renunciamos a concederle ningún cometido a la receptividad, y ello resulta intolerable. Si hemos de reconocer nuestra actividad de producir pensamientos y juicios empíricos como algo que tenga que ver con la realidad en absoluto, tal actividad habrá de contar con alguna constricción externa. Tendrá que existir un cometido para la receptividad tanto como para la espontaneidad, un cometido para la sensibilidad tanto como para el entendimiento.

7. Cuando pronuncié esta conferencia, dije «disculpa» donde digo ahora «exculpación»; Zvi Cohen me señaló que mi primer término no marcaba el contraste que yo buscaba. Y es que lo que busco es algo análogo al sentido en el cual, si a una persona se la halla en un lugar del que ha sido expulsada, puede exculpársela por el hecho de que un tornado la colocó allí. El que ella llegara allá es algo que se ha eliminado completamente del dominio de las cosas de las cuales es responsable; no es que esa persona sea aún responsable, sino que hay una base para mitigar cualquier tipo de sanciones.

Cuando nos sentimos tentados por el Mito de lo Dado, nos esmeramos por asegurar que las relaciones a través de la frontera exterior del espacio de los conceptos tal y como la hemos concebido (relaciones entre unidades de lo Dado y los juicios de experiencia más básicos) pueden constituir una razón; ese es el sentido de estimar que el espacio de las razones se extiende más allá del espacio de los conceptos. Pero olvidamos considerar cómo están las cosas en la nueva frontera exterior del espacio de las razones, donde este entra en contacto con la realidad independiente. Lo que queríamos era ver sometidos nuestros ejercicios de la espontaneidad a una constricción impuesta por parte del mundo mismo, pero de tal modo que no se nos hiciese menos aplicable la idea misma de espontaneidad. Queríamos ser capaces de acreditarnos con una libertad responsable, de tal modo que, quedando dentro del campo de la posibilidad de justificarnos, pudiésemos remontarnos hasta el último contacto entre nuestra vida mental y el mundo. Mi propósito principal en esta conferencia es mostrar lo difícil que es sostener que podamos conservar ambos fines: tanto la constricción racional procedente del mundo como la espontaneidad hasta el final. El Mito de lo Dado renuncia a la segunda, y la respuesta davidsoniana que sopesaré más adelante (en el apartado 6) renuncia a la primera.

Cuando nos damos cuenta de esto, nos vemos sometidos a la presión de volver a recurrir a lo Dado; pero ello sólo sirve para que nos volvamos a dar cuenta de que tal cosa no nos ayuda en nada. Consiguientemente, existe el peligro de que nos veamos envueltos en una interminable oscilación entre ambos extremos.

Pero podemos encontrar una vía para desmontarnos de ese columpio.

4. El pensamiento original de Kant era que el conocimiento empírico es el resultado de la colaboración entre la receptividad y la espontaneidad (aquí, «espontaneidad» puede considerarse simplemente una etiqueta para denominar el hecho de ahí se hallen implicadas las capacidades conceptuales). Podemos desmontarnos del columpio si logramos amarrarnos firmemente a este pensamiento: la receptividad no hace, ni siquiera nocionalmente, ninguna contribución separable en esta colaboración.

Las capacidades conceptuales que aquí resultan relevantes son algo que se aprovecha *en* la receptividad (es importante el que este no sea el único contexto en que actúan; volveré sobre ello durante esta conferencia, en el apartado 5). No es que sean ejercidas *sobre* algo que la receptividad entrega y es exterior a lo conceptual. Debemos entender lo que Kant llama «intuición» –lo que entra en la experiencia– no como una simple obtención de algo Dado y exterior a lo conceptual, sino como un tipo de suceso o estado que ya posee contenido conceptual. En la experiencia se capta (por ejemplo, se ve) *que las cosas son de tal y cual modo*. Ese es el género de cosas que también se puede, por ejemplo, juzgar.

Naturalmente, uno puede estar en un error al suponer que uno capta que las cosas son de tal y cual modo cuando las cosas no son de tal y cual modo. Pero cuando uno no se equivoca, uno capta cómo son las cosas. No importa demasiado que uno pueda estar equivocado. No hablaré de ello hasta la última conferencia, y ni siquiera entonces me extenderé mucho en torno a tal cuestión.

De acuerdo con la concepción que estoy recomendando, los contenidos conceptuales que se asientan lo más cerca posible del impacto de la realidad externa sobre la sensibilidad de uno no son algo que se halle ya, en tanto en cuanto que conceptual, a cierta distancia de tal impacto. Tales contenidos no son el resultado de un pri-

mer paso dentro del espacio de las razones, un paso al que habría de remontarse el último paso que se da cuando se ofrecen justificaciones (tal y como se concibe esta actividad de justificar dentro del dualismo del esquema y lo Dado). Tal supuesto primer paso sería un movimiento desde una impresión, concebida como una mera recepción de una unidad de lo Dado, hasta un juicio justificado por tal impresión. Pero las cosas no son de este modo: los contenidos conceptuales más básicos (en este sentido) ya los poseen las impresiones mismas, lo que entra del mundo en nuestra sensibilidad.

Ello abre las puertas a una noción diferente del «darse», una noción que queda exonerada de la confusión entre justificaciones y exculpaciones. Ahora no nos hace ya falta esforzarnos por creer que el espacio de las razones se extienda más allá del espacio de los conceptos. Cuando nos remontamos al fundamento de un juicio empírico, el último paso nos conduce hasta las experiencias. Y las experiencias ya tienen contenido conceptual, así que este último paso no nos transporta hasta más allá del espacio de los conceptos; con todo, nos conduce hasta un lugar donde sí opera la sensibilidad (receptividad), de forma que no hace ya falta que nos amilanemos ante aquella libertad que estaba implícita en la idea de que nuestras capacidades conceptuales pertenecen a la facultad de la espontaneidad. Es decir, no hace falta que nos preocupemos porque nuestra concepción vaya a dejar fuera de sí esa constricción externa que se requiere para que el ejercerse de nuestras capacidades conceptuales sea reconocible como algo que tiene que ver con el mundo en general.

5. He afirmado (en el apartado 4) que, cuando disfrutamos de una experiencia, las capacidades conceptuales se aprovechan *en* la receptividad, no se ejercen *sobre* unas supuestas entregas previas por parte de la receptividad. Y no es que yo quiera afirmar entonces que se ejercen sobre alguna otra cosa. De hecho, suena fuera de tono, en conexión con esto, el hablar de *ejercer* capacidades conceptuales en absoluto. Ello resultaría apropiado si se tratase de una actividad; mientras que, por el contrario, la experiencia es pasiva[8]. Al

8. Naturalmente, esto no implica que aseveremos que al experimentar el mundo no se vea involucrada ningún tipo de actividad. Buscar es una actividad; también lo es observar, contemplar, etc. (esto lo han acentuado provechosamente autores que creen que no deberíamos concebir en absoluto la experiencia como una recepción pasiva, como es el caso de, por ejemplo, J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, George Allen and Unwin, London 1968). Pero el control de uno sobre lo que ocurre en la experiencia cuenta con límites: uno puede decidir dónde ubicarse, a qué clase de cosas dirigir su atención, etc., mas no depende de uno qué sea lo que, tras haber hecho todo eso, se experimente. En este aspecto mínimo es en el que insisto ahora.

tener una experiencia, uno se encuentra con que se le ha echado encima cierto contenido. Las capacidades conceptuales de uno se han puesto ya en juego cuando se le ha puesto a su disposición ese contenido, antes de que se haya tenido ninguna elección al respecto. El contenido no es algo que uno mismo haya organizado, como cuando se toma una decisión acerca de qué decir sobre algún asunto. De hecho, es precisamente porque la experiencia es pasiva (un caso en que la receptividad actúa) por lo que esta concepción en torno a la experiencia que estoy recomendando puede satisfacer esa búsqueda de un límite a la libertad que subyace al Mito de lo Dado.

Debido a que la experiencia es pasiva, la participación de capacidades conceptuales en la experiencia no basta para dar pie a la idea de que nos las tengamos que ver con la facultad de la espontaneidad. Esto puede hacer que parezca que no estoy, en realidad, desmontando el Mito de lo Dado, sino que simplemente estoy rechazando los términos que plantean el problema aparente al que este mito trata de dar respuesta. Lo que genera la tentación de recurrir a lo dado es el pensamiento de que la espontaneidad caracteriza el ejercicio del entendimiento conceptual en general, de tal forma que la espontaneidad se extienda incluso hasta los contenidos conceptuales que se asientan lo más cerca posible de los impactos del mundo sobre nuestra sensibilidad. Es preciso que concibamos esta espontaneidad así extendida como algo sujeto al control desde fuera de nuestro pensamiento, so pena de que, de no hacerlo así, terminemos por representarnos las operaciones de la espontaneidad como una rueda que gira en el vacío sin fricción alguna con nada exterior. Lo Dado parece que nos suministra tal control externo. Ahora bien, llegados a este punto, puede parecer que cuando señalo que la experiencia es algo pasivo estoy disolviendo la tentación mediante el expediente de negar, simplemente, que la espontaneidad se extienda incluso hasta el contenido de la expe-

riencia, si bien al mismo tiempo defiendo que las capacidades conceptuales sí que operan en la experiencia.

Pero no se trata de esto. La búsqueda de fricción externa en nuestra imagen de la espontaneidad no es algo que podamos satisfacer de esta forma, simplemente restringiendo el campo de la espontaneidad, haciéndolo menos extenso que la esfera de lo conceptual.

No seríamos capaces de suponer que las capacidades que entran en juego en la experiencia son capacidades conceptuales si tales capacidades fuesen algo que se manifestase únicamente en la experiencia, únicamente en las operaciones de la receptividad. No se las reconocería como capacidades conceptuales en absoluto de no ser porque podrían ejercerse asimismo durante el pensamiento activo, es decir, de diversas maneras que parecen casar bien con la idea de espontaneidad. Como mínimo, ha de serle posible a uno decidir si juzga o no que las cosas son tal y como la experiencia se las está representando. Cómo le represente a uno la experiencia que son las cosas no es algo que esté bajo su control, pero sí que depende de él el aceptar o rechazar las apariencias[9]. Además, incluso si consideramos sólo los juicios que registran la experiencia como tal, y que resultan ya activos en ese sentido mínimo, deberemos reconocer que la capacidad de utilizar conceptos en tales juicios no es autosuficiente, no puede estimarse como algo independiente respecto a la capacidad de emplear esos mismos conceptos fuera de ese contexto. Esto es así incluso con los conceptos que se vinculan de modo más inmediato con el carácter subjetivo de la experiencia misma: los conceptos de cualidades secundarias. De forma bastante general, podemos decir que las capacidades que se aprovechan en la experiencia se reconocen como conceptuales únicamente cuando se las considera sobre el trasfondo del hecho de que alguien que las posea ha de ser capaz de reaccionar ante las relaciones racionales que ligan los contenidos de los juicios de experiencia con otros contenidos susceptibles de entrar en los juicios. Esas ligazones otorgan a los conceptos su lugar como elementos insertos dentro de las posibles visiones del mundo.

9. El asunto sobre el que trato aquí resulta bien ejemplificado por cosas como las ilusiones más corrientes. En la ilusión de Müller-Lyer, la experiencia le representa a uno dos líneas como si poseyeran una longitud diferente, pero alguien que sepa de qué va el asunto se abstendrá de juzgar que es así como son las cosas.

Consideremos, verbigracia, los juicios acerca del color. Tales juicios implican un espectro de capacidades conceptuales que están tan sutilmente integradas en la comprensión del mundo como cualesquier otras. Con todo, no podría considerarse que nadie produce ni siquiera un juicio observacional de color directamente si no lo hace sobre un trasfondo suficiente como para asegurar que está comprendiendo los colores como propiedades potenciales de las cosas. La capacidad de producir nombres de colores «correctos» como respuesta a las entradas procedentes del sistema visual (una capacidad que poseen, creo, algunos loros) no mostraría la posesión de los conceptos precisos si el sujeto no comprendiese, por ejemplo, la idea de que tales respuestas reflejan la sensibilidad hacia un cierto tipo de estado de cosas en el mundo: algo que puede darse de todas formas, independientemente de tales perturbaciones en la corriente de su conciencia. El trasfondo de comprensión necesario para ello incluye, verbigracia, el concepto de superficies visibles de los objetos y el concepto de condiciones apropiadas como para decir, cuando se mira algo, de qué color es[10].

Por supuesto, los conceptos que pueden figurar en el contexto de la experiencia no se restringen a los conceptos de las cualidades secundarias. Una vez que tenemos en cuenta tal cosa, se vuelve entonces aún más claro que el operar pasivo de las capacidades conceptuales en la sensibilidad no es inteligible de forma independiente a su ejercicio activo en los juicios (y en los pensamientos que surgen de tales juicios).

Las capacidades conceptuales que se aprovechan pasivamente en la experiencia pertenecen a una red de capacidades para el pensamiento activo: una red que rige racionalmente las respuestas que tratan de comprender los impactos del mundo sobre la sensibilidad. Y parte del sentido de la idea de que el entendimiento es una facultad de la espontaneidad (la idea de que el ejercicio de las capacidades conceptuales pertenece al dominio de la libertad responsable) reside en el hecho de que esa red, tal y como un individuo pensante ve que rige su pensamiento, no es algo sacrosanto. El pensamiento empírico activo se realiza bajo la obligación permanente de

10. Para una elaboración ulterior de asuntos de esta clase, cf. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, apartados 10-20.

reflexionar acerca de la licitud de las supuestas conexiones racionales que lo gobiernan. Debe existir una disponibilidad permanente a reformular los conceptos y las concepciones si la reflexión así lo recomienda. Sin duda, no existe la posibilidad seria de que tengamos que reformular los conceptos presentes en los bordes más externos del sistema (los conceptos observacionales más inmediatos) como respuesta a las presiones ejercidas desde dentro del sistema. Pero el hecho mismo de que, sin duda, no exista seriamente esta posibilidad es algo que saca a la luz el aspecto que me interesa resaltar ahora: que aunque la idea de espontaneidad no sea algo que case del todo con la experiencia misma, incluso los conceptos observacionales más inmediatos están constituidos en parte por su papel en algo que, ciertamente, se concibe de modo apropiado cuando se concibe en términos de espontaneidad[11].

De manera que no podemos, sencillamente, hacer que la participación pasiva en la experiencia de las capacidades conceptuales quede aislada con respecto a los efectos, potencialmente desconcertantes, que puede causar esa libertad que la idea de espontaneidad conlleva. Si creemos que el modo de entender la pasividad de la experiencia es negar que la espontaneidad se extienda hasta el contenido de la experiencia, entonces meramente recaeremos en una nueva versión, formulada de forma equívoca, del Mito de lo Dado. Si, aunque tratamos de dejar la espontaneidad fuera de todo el asunto, seguimos hablando no obstante de capacidades conceptuales que operan en la experiencia, entonces el hablar de capacidades conceptuales es meramente juguetear con las palabras. El problema con el Mito de lo Dado era que nos proporcionaba, como mucho, exculpaciones donde lo que queríamos era justificaciones. Tal problema vuelve a aparecer aquí, en relación con aquello que entra en la espontaneidad procedente de aquello que, por así decir, le entrega la sensibilidad en forma conceptual. Si tales entradas se conciben como algo que queda fuera del campo de la

11. Pretendo que las imágenes de este apartado sean una reminiscencia de la bien nota sección final del clásico artículo de W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961 (1953), 20-46 (versión cast.: *Dos dogmas del empirismo*, trad. de M. Sacristán, en L. M. Valdés [ed.], *La búsqueda del significado*, Tecnos-Universidad de Murcia, Madrid 1991, 220-243).

espontaneidad, fuera del dominio de la libertad responsable, entonces lo máximo que pueden suministrarnos es un motivo para que no se nos culpe por creer cualquier cosa que tales entradas nos hagan creer, y no un motivo para que nos esté justificado el creer tal cosa.

No estoy, pues, proponiendo una derrota barata de lo Dado, que se lograría al desarrollar la idea de que la experiencia es pasiva de un modo que la mantuviese fuera del campo de la espontaneidad. La concepción que recomiendo, en cambio, es que la experiencia, aun siendo algo pasivo, hace que se manejen capacidades que genuinamente pertenecen a la espontaneidad.

6. No es simplemente un descuido superficial el que alguno sea incapaz de ver que existe esta posibilidad –que alguno no pueda entender cómo las capacidades que pertenecen a la espontaneidad pueden hallarse implicadas inextricablemente en una operación de mera receptividad–. Cabe ciertamente que resulte difícil comprender esta salida, y las raíces de tal dificultad son bien profundas.

Me gustaría ilustrar esto, en primer lugar, refiriéndome al mismo Davidson. En un artículo bien noto, en que aboga a favor de un enfoque coherentista acerca de la verdad y el conocimiento[12], Davidson muestra un punto flojo de la salida que he descrito. Davidson no argumenta contra ello; simplemente, no figura entre las posibilidades que contempla.

Davidson asevera claramente que, si concebimos la experiencia en términos de impactos sobre la sensibilidad ocurridos fuera del espacio de los conceptos, entonces no hemos de creer que podamos recurrir a la experiencia a la hora de justificar juicios o creencias. Tal cosa sería caer en el Mito de lo Dado, con su confusión entre justificación y exculpación. El espacio de las razones no se extiende más allá del espacio de los conceptos con el fin de incluir una

12. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986, 307-319 (versión cast.: *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, en *Mente, mundo y acción*, trad. de C. Moya, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1992, 73-97). Junto a las citas de este artículo indicaremos entre paréntesis el número de página de la edición inglesa y a continuación, precedido por el signo =, el de la versión española.

recepción desnuda de lo Dado. Hasta aquí, esto no es sino lo que he estado defendiendo.

Pero Davidson cree que la experiencia no puede sino consistir en un impacto no conceptual sobre la sensibilidad, de modo que colige que la experiencia ha de quedar fuera del espacio de las razones. Según Davidson, la experiencia resulta causalmente relevante para las creencias y juicios de un sujeto, mas no tiene interés a la hora de otorgarle a estas creencias y juicios el estatus de justificados o probados. Davidson afirma que «nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia» (p. 310 = 79), y con ello quiere dar a entender, en particular, que la experiencia no puede contar como la razón para que se sostenga una determinada creencia.

Por supuesto que estoy de acuerdo con el punto desde el cual parte este curso de pensamientos, pero es la conclusión la que me resulta bastante insatisfactoria. Davidson recula desde el Mito de lo Dado hasta llegar a negar a la experiencia todo valor como justificación; y el coherentismo que resulta de ello no es sino una versión de la concepción de la espontaneidad como algo sin ningún tipo de fricción externa, justo lo que nos había hecho atractiva la idea de lo Dado. Todo se queda en uno de esos movimientos oscilatorios de los que he hablado antes: no hay nada que impida que se dispare a continuación el típico movimiento en sentido contrario del balanceo. La concepción de Davidson dibuja nuestro pensamiento empírico como algo que no cuenta con ninguna constricción racional, sino sólo con influencias causales, desde el exterior. Lo cual suscita la preocupación de si esta concepción será capaz de acomodar dentro de sí el tipo de relación con la realidad al que equivale el contenido empírico: y es precisamente este género de preocupaciones el que hace que parezca necesario recurrir a lo Dado. Mas Davidson no hace nada con el fin de disipar esta preocupación. Creo que deberíamos mostrarnos suspicaces ante su mansa confianza en que el contenido empírico pueda resultar inteligible dentro de nuestra concepción aun cuando hayamos estipulado minuciosamente que los impactos del mundo sobre nuestros sentidos no tienen nada que ver con la justificación.

Naturalmente, Davidson estima que su postura le permite al pensamiento hallar descanso, en lugar de internarse en una interminable oscilación. Pero creo que se las ingenia para hacer esto sólo a costa de no haber profundizado lo suficiente en las motivaciones del Mito de lo Dado.

Davidson señala que una concepción fundacionalista de la experiencia «conduce al escepticismo» (p. 314 = 86). Por supuesto, es cierto que recurrir a lo Dado no nos lleva a ningún sitio en epistemología; pero no es cierto que las preocupaciones filosóficas en torno al escepticismo surjan a partir del fracaso de la idea de lo Dado. Y es que la idea de lo Dado no es algo que llegue hasta nosotros cuando estamos reflexionando calmadamente, como si no viniese de ningún sitio, a modo de posible base para la epistemología del conocimiento empírico, de manera que luego podamos desprendernos de ella alegremente cuando vemos que no nos sirve. Más bien, la idea de lo Dado es una respuesta a cierta forma de pensar que subyace a la típica angustia filosófica acerca del conocimiento empírico, y es justamente a esta forma de pensar a la que Davidson se suma.

Puede que parezca que estamos forzados a adherirnos a la idea de lo Dado. Es lo que ocurre cuando nos sentimos impresionados al pensar que las capacidades conceptuales pertenecen a la facultad de la espontaneidad, y caemos en la preocupación de que a nuestra concepción le resulte imposible ilustrar cómo se ejercen los conceptos, puesto que ha dejado fuera de sí cualquier constricción racional que se produzca desde fuera de la esfera del pensamiento. Una de las formas que adopta esta preocupación es el temor de que no nos quede ninguna manera concebible de atribuirnos conocimiento empírico. El retroceso hasta lo Dado que se deriva de esta preocupación - ora en su forma genérica (¿cómo puede ser que el ejercicio de la espontaneidad tenga que ver con una realidad que está fuera de la esfera del pensamiento en absoluto?), ora en su forma específicamente epistemológica (¿cómo puede proporcionarnos conocimiento el ejercicio de la espontaneidad?)– es una respuesta natural a esa misma suerte de «teoría coherentista de la verdad y el significado» que Davidson nos aconseja. Tales teorías son precisamente la expresión de la amedrentadora idea de que la espontaneidad del pensamiento conceptual no se halla sujeta a una constricción racional desde el exterior. La retórica coherentista sugiere imágenes de confinamiento en el interior de la es

fera del pensamiento, como algo opuesto al estar en contacto con lo que queda fuera de él. A alguien que encuentre tales imágenes no sólo apropiadas, sino también preocupantes, la idea de lo Dado puede darle la impresión de reimplantar la vinculación del pensamiento con la realidad. Y llegados a tal punto en la dialéctica, no sirve de nada apuntarle que tal impresión es ilusoria, que la idea de lo Dado no cumple su promesa aparente, ya que sigue resultándole urgente (o incluso se ha exacerbado) la preocupación que hace que tal idea parezca, no obstante, ineludible. El efecto es, sencillamente, que se muestra a las claras que no resulta satisfactoria ninguna de las dos posiciones entre las que se nos pide que elijamos.

Davidson no hace nada que nos desanime a tomarnos esta retórica coherentista de acuerdo a la imagen de un confinamiento. Bien al contrario, se encarga de animarnos vivamente a ello. Llegados a un cierto punto, afirma que «desde luego, no podemos salir de nuestra piel para descubrir lo que causa los aconteceres internos de los que tenemos conciencia» (p. 312 = 83). Esta aseveración, tal como está, resulta bastante insatisfactoria: ¿por qué habríamos de suponer que, para averiguar algo acerca de los objetos externos, deberíamos salir fuera de nuestra piel? (algo que, naturalmente, no podemos hacer). ¿Y por qué habríamos de suponer que nos interesa averiguar qué es lo que está causando los sucesos internos de los que somos conscientes, en vez de simplemente interesarnos por cómo está dispuesto el ambiente que nos rodea? Por supuesto, salirnos fuera de nuestra piel no es lo mismo que salir fuera de nuestros pensamientos. Pero tal vez podamos entender cómo es que Davidson puede hacer esta afirmación tan a la ligera, si suponemos que nuestro confinamiento literal dentro de nuestra piel le está sugiriendo una analogía con el confinamiento metafórico dentro de nuestras creencias, confinamiento que Davidson acepta alegremente como una implicación de su coherentismo. La imagen de Davidson es, pues, que no podemos trasladarnos afuera de nuestras creencias.

Davidson sabe, sin duda, que esta imagen del confinamiento tiende a suscitar un retroceso hacia la idea de lo Dado, la idea de que la verdad y el conocimiento dependen, en las relaciones racionales, de algo externo al ámbito de lo conceptual. Pero él cree que

puede dar rienda suelta a la imagen del confinamiento y, al mismo tiempo, prevenir por anticipado ese retroceso, si defiende, dentro de su coherentismo, la tesis (evidentemente reconfortante) de que «la creencia es verídica por su propia naturaleza» (p. 314 = 87). Davidson argumenta a favor de esta tesis conectando la creencia con la interpretación, y reclamando que pertenece a la naturaleza de la interpretación el que el intérprete deba hallar que los sujetos que interpreta están básicamente en lo cierto acerca del mundo con el cual puede observar que interactúan causalmente.

No quiero disputar contra este argumento, pero sí plantear la cuestión de en qué medida podrá reconfortarnos en el caso de que estemos preocupados por la cuestión de si cabe dentro de la concepción coherentista de Davidson la idea de que los pensamientos tengan que ver con la realidad. Supongamos que uno siente esta preocupación de la manera típica: uno podría ser, por lo que respecta a esta concepción, un cerebro en la cubeta de un científico loco. La respuesta davidsoniana parece ser que, si uno fuese un cerebro en una cubeta, sería correcto interpretar las creencias de uno como correctas en su mayor parte acerca del ambiente electrónico del cerebro[13]. Pero, ¿es eso lo que necesitamos para inmunizarnos contra los atractivos de lo Dado? El argumento se suponía que debía comenzar a partir del conjunto de creencias en que presuntamente estamos confinados durante nuestros esfuerzos activos por casar nuestro pensamiento con las justificaciones disponibles. Se suponía que había de dejar la imagen del confinamiento como algo poco amenazador al asegurarnos que esas creencias son, en su mayoría, verdaderas. Pero la respuesta a la preocupación del cerebro en una cubeta camina justo en la dirección equivocada: es una respuesta que no nos calma el temor de que nuestra imagen deje a nuestro pensamiento posiblemente fuera de contacto con el mundo que hay fuera de nosotros. Tal respuesta nos proporciona, simplemente, cier

13. Debemos esta aseveración al testimonio de Richard Rorty; cf. R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, 333-355, aquí 340 (versión cast.: *Pragmatismo, Davidson y la verdad*, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos* 1, trad. de J. Vigil, Paidós Ibérica, Barcelona 1996, 173-206; tal y como se justificará en su momento —en la primera parte del Epílogo— no seguiremos esta versión española al reproducir las citas de este artículo [N. del T.]).

ta sensación de vértigo, por cuanto qué sea lo que en realidad creemos no es algo que esté tan claro como habíamos pensado[14].

Creo que la conclusión correcta es esta: le demos o no credibilidad al argumento davidsoniano de que un conjunto de creencias seguramente resulta en su mayor parte verdadero, el argumento llega demasiado tarde si lo que quiere es corroborar que la posición de Davidson escapa auténticamente de la antes mencionada oscilación.

La única motivación a favor del Mito de lo Dado que aparece en el pensamiento de Davidson es un escepticismo superficial, en el cual, dando por supuesto que se posea un conjunto de creencias, uno se preocupa acerca de la credibilidad que les puede atribuir. Pero el Mito de lo Dado tiene una motivación más profunda, que reside en el pensamiento de que, en el caso de que la espontaneidad carezca de toda constricción racional desde el exterior (tal y como el coherentismo de Davidson insiste que carece), entonces no podremos hacernos inteligible cómo es que el ejercicio de la espontaneidad puede representar en absoluto el mundo. Los pensamientos sin intuiciones están vacíos, y el asunto no se resuelve cuando se le otorga a las intuiciones un impacto causal sobre los pensamientos; podremos poseer contenido empírico según nuestra concepción sólo si reconocemos que los pensamientos y las intuiciones se hallan conectados racionalmente. Al rechazar esto, Davidson socava su

14. Hay que precisar cuidadosamente por qué la respuesta es insatisfactoria. No es que se nos diga que podemos estar inmensamente equivocados acerca de sobre qué versan nuestras creencias. Si alego que alguna de mis creencias no versa acerca de impulsos electrónicos o lo que sea, sino, digamos, sobre un libro, la respuesta puede ser: «Ciertamente, tu creencia versa sobre un libro; todo depende de cómo se interprete correctamente la expresión 'un libro', tal y como la utilizas tú». La reinterpretación prevista (con el fin de que case con la hipótesis de que soy un cerebro en una cubeta) afecta a mis metacreencias acerca de sobre qué versan mis creencias de primer nivel de un modo que consigue justo su propósito en cuanto a las creencias de primer nivel. El problema es que, en la argumentación que Rorty atribuye a Davidson, reclamamos ciertos cambios en el ambiente real (tal y como lo ve el intérprete y se incluye en la interpretación) sin haber cambiado el cómo afectan las cosas al sujeto que posee la creencia, aun cuando la interpretación se supone que debe captar cómo es que este sujeto está en contacto con su mundo. Ello me hace pensar que se vuelve imposible el defender que esta argumentación trabaje con ninguna idea genuina del estar en contacto con algo en particular, pues los objetos sobre los cuales el intérprete ve que versan las creencias del sujeto devienen, por así decirlo, y en lo que respecta al sujeto, algo meramente noumenal.

derecho a contar con esa idea desde la que parte su presuntamente reconfortante argumento: la idea de un conjunto de creencias. En este caso, su intento de desmontar la imagen del confinamiento no funciona, y su posición queda sólo como cierta versión de una de las dos fases de la oscilación. Para una escapada genuina habría que evitar el Mito de lo Dado sin renunciar a la afirmación de que la experiencia es una constricción racional sobre el pensamiento.

He sugerido que podemos hacer tal cosa si somos capaces de reconocer que las impresiones del mundo sobre nuestros sentidos poseen ya contenido conceptual. Mas existe un bloqueo que le impide a Davidson ver ninguna posibilidad que vaya en esta dirección. Volveré a ello en las siguientes conferencias.

7. El Mito de lo Dado expresa la búsqueda de una constricción racional desde fuera del ámbito del pensamiento y del juicio. Donde tal búsqueda es más familiar es en conexión con el conocimiento empírico del mundo que nos rodea: el conocimiento que nos viene dado por lo que Kant llama «sentido externo»[15]. Pero es instructivo comprobar que la expresión espacial que acabo de emplear, «fuera del ámbito del pensamiento y del juicio», es sólo metafórica. Exactamente la misma tentación emerge en conexión con lo que Kant llama «sentido interno»[16]. El ámbito del pensamiento y el juicio incluye juicios acerca de las propias percepciones, pensamientos, sensaciones, etc. del sujeto pensante. Las capacidades conceptuales que operan en tales juicios deben pertenecer a la espontaneidad tanto como cualesquier otras capacidades conceptuales, y ello es lo que puede ocasionar que se suscite también en esta región del pensamiento el espectro de una rueda que gira en el vacío sin fricción alguna. Así que, de una forma que debería resultarnos a estas alturas familiar, el asegurar una fricción (que es lo que se requiere para poder poseer contenido genuino) puede parecer que nos obliga a considerar que el ejercicio de los conceptos en esta región ha de estar fundado en algo externo a lo conceptual, en meras presencias de algo que son el fundamento último de los juicios correspondientes.

15. Por ejemplo, en I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B67.

16. Por ejemplo, en *ibid.*, A22/B37. Para ver ambas expresiones juntas, dentro de una misma argumentación, cf. la nota de BXXXIX-XLI.

Esta descripción de un modo de pensar aparentemente obligatorio casa con el blanco de Wittgenstein en el llamado «Argumento del Lenguaje Privado». Si entendemos que lo que actúa en esta polémica es un rechazo general de lo Dado, podremos apreciar nítidamente la fuerza de tal argumento. Y tal vez también podamos adquirir una comprensión más rica de nuestra argumentación general si consideramos el modo en que parece en esos pasajes tan familiares de Wittgenstein[17].

He hablado del «*llamado* Argumento del Lenguaje Privado» porque, de acuerdo con la lectura que aquí voy a hacer, el aspecto principal de la concepción que Wittgenstein ataca es que esta reclama que los «juicios del sentido interno» se funden, en último término, en meras presencias de algo, en lugar de desarrollar alguna manera de poner esas meras presencias de algo en palabras. Si a alguna persona que estuviese bajo el influjo de esa concepción se la convenciese, mediante algún argumento, de que el lenguaje no es capaz de incluir esos presuntos elementos en los que ella insiste, esa persona podría responder que esa es precisamente su tesis, pues si el lenguaje pudiese incluirlos, ello significaría que están dentro de la esfera conceptual; mientras que el sentido de reconocerlos es, precisamente, el de reconocer algo que constriña a la espontaneidad (que se mueve dentro de esa esfera conceptual) desde fuera de tal esfera. De forma que, ciertamente, el lenguaje no puede captarlos; pero aun así puede resultar necesario insistir en que están ahí con el objeto de que se los pueda señalar como las justificaciones últimas de los juicios del «sentido interno». El empuje fundamental del ataque de Wittgenstein no consiste en eliminar la idea de un lenguaje privado (idea que, en sí misma, es meramente una prolongación de la línea de pensamiento a la que él se opone en este punto). El ataque de Wittgenstein socava incluso esta posición, aunque ya ha renunciado a la idea de un lenguaje privado; y hace tal cosa aplicando la moraleja general siguiente: la mera presencia de algo no puede ser el fundamento de nada.

17. He ampliado algo esta lectura de Wittgenstein en J. McDowell, *One Strand in the Private Language Argument*: Grazer Philosophische Studien 33/34 (1989) 285-303. Cf. también J. McDowell, *Intentionality and Interiority in Wittgenstein*, en K. Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*, Walter De Gruyter, Berlín 1991, 148-169.

En cualquier caso, si alguien está convencido de que los fundamentos últimos de los juicios de experiencia han de ser unidades de lo Dado, entonces considerará con toda naturalidad que se ha comprometido con la posibilidad de que haya ciertos conceptos que se asienten lo más cerca posible de esos fundamentos últimos, en el sentido de que el contenido de tales conceptos estará completamente determinado por el hecho de que los juicios en que aparecen se justifican por cierta mera presencia de algo, del tipo adecuado. Estos conceptos serían los que se supone que se pueden expresar con las palabras de un lenguaje privado. Únicamente una persona en concreto puede ser el sujeto al que se le ofrece una unidad de lo Dado en particular. De forma que cualquier concepto que estuviese constituido por una relación de justificación respecto a la mera presencia de algo tendría que ser un concepto, en esa medida, privado. Sería natural suponer que tales conceptos privados se obtienen por abstracción respecto a la pluralidad de lo Dado, tal y como narré antes al hablar de la formación de conceptos. La labor de la abstracción equivale a la definición ostensiva privada tal y como aparece en el argumento de Wittgenstein.

De manera que situar el Argumento del Lenguaje Privado en el contexto de un rechazo general de lo Dado no nos exonera de tener que considerar el argumento contra el lenguaje privado –o, en todo caso, contra los conceptos privados como tal. No obstante, creo que abordamos desde el punto de vista adecuado las consideraciones de Wittgenstein que tienen que ver específicamente con el lenguaje privado si las contemplamos como esfuerzos por insistir en las consecuencias que tiene para el lenguaje el otro asunto, más general: que la mera presencia de algo no puede suministrar la entrada dentro de un repertorio conceptual –y desde fuera de él– de una justificación (aquello que la conexión entre conceptos y espontaneidad nos hacía ansiar). Si un concepto está constituido por su vínculo –que lo justifica– con una mera presencia de algo (tal cosa es lo que supondría el hecho de que sea un concepto privado), entonces la espontaneidad no llega hasta ahí. Y, de hecho, la meta de esta concepción es, en realidad, eximir al ejercicio de esos presuntos conceptos de la responsabilidad que deriva de la espontaneidad. Lo que tenemos ahí, pues, es una versión de la estructura que mencioné anteriormente (en el apartado 5), conectada con una

concepción equivocada del hecho de que la experiencia sea pasiva. Denominar como «concepto» algo que está más allá de la espontaneidad, y considerar el vínculo como «racional», es incurrir en un uso fraudulento de tales etiquetas. En efecto, ello conduciría a que etiquetásemos como «justificación» lo que no es más que una exculpación, con la vana esperanza de provocar con ello que esta se convierta en aquella.

Antes mentè (en el apartado 2) el wittgensteiniano ataque de Geach contra la idea de la formación de conceptos a través de la abstracción. Ahora he estado sugiriendo que el Argumento del Lenguaje Privado aplica el rechazo general de lo Dado. Pero resultaría desorientador presentar el Argumento del Lenguaje Privado como una aplicación particular de un pensamiento más general. Como dije antes, cualquier concepto que estuviese constituido por una relación de justificación respecto a la mera presencia de algo habría de ser un concepto privado. Realizar la abstracción que resultaría necesaria para formar tal concepto consistiría en que uno se diese a sí mismo una definición ostensiva privada. En efecto, la idea de que los conceptos puedan formarse a partir de la abstracción desde lo Dado equivale exactamente a la idea de una definición ostensiva privada. De forma que el Argumento del Lenguaje Privado es simplemente el rechazo de lo Dado, por lo que atañe a sus posibilidades en el lenguaje; no consiste, pues, en la aplicación a un área en particular de un rechazo general de lo Dado. Cuando sí realizamos una aplicación del argumento general es cuando rechazamos las meras presencias de algo como aquello que las sensaciones y demás son.

No resulta relevante si han de ser otras personas las que señalen las ocasiones en las que se puede realizar una definición ostensiva privada de modo correcto. Este es un modo mediante el cual uno podría esperar que se integrase un elemento privado (la capacidad de dar respuesta a una mera presencia de algo) dentro de un concepto compuesto, que contaría asimismo con una cara pública (un vínculo racional dentro de un repertorio conceptual que se puede compartir). Wittgenstein expresa tal idea en este pasaje: «¿O es que se trata de esto: la palabra 'rojo' significa algo conocido por todos; y, además, para cada persona, significa algo que sólo ella conoce? (O, tal vez mejor, se *refiere* a algo que sólo ella conoce)»[18]. Si resulta equivocada la idea de una capacidad de dar respuesta a la mera presencia de algo, este vínculo con un repertorio que puede compartirse no es capaz de salvar a tales conceptos presuntamente compuestos de quedar viciados por sus ingredientes privados: la confusión entre justificación y exculpación emerge justo en la unión entre los supuestos ingredientes del concepto compuesto.

El Mito de lo Dado resulta especialmente insidioso en el caso del «sentido interno». En el caso del «sentido externo», la idea es que lo Dado media entre el sujeto que tiene la experiencia y la realidad externa independiente (de la cual el sujeto es consciente a través de su mediación). Si rechazamos lo Dado, no estamos con ello aboliendo la realidad externa, sino que simplemente nos obligamos a dejar de suponer que la consciencia de esta realidad resulte mediada de tal manera. Pero los objetos del «sentido interno» son acusativos internos para la consciencia constituida por las «experiencias internas»: no poseen existencia independientemente de tal consciencia[19]. Ello significa que, si dejamos que las meras presencias de algo figuren en nuestra concepción, lo harán como los únicos objetos de la conciencia en juego; no pueden figurar como si mediasen la consciencia de algo más allá de ellas, sobre todo si se concibe que lo que opera en esa consciencia mediada misma es

18. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 273 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986. No seguiremos esta traducción reseñada al verter al castellano las citas que en inglés hace McDowell de las *Investigaciones filosóficas*, y ello no sólo con el fin de recoger los matices de la versión anglosajona que McDowell maneja del libro de Wittgenstein; sino que asimismo procederemos de tal manera como consecuencia del hecho de que tal traducción al castellano resulta en numerosos aspectos manifiestamente mejorable, con lo cual limitarnos a ella entorpecería el curso de esta obra de McDowell que ahora presentamos. Si se desea, como es razonable, una justificación argumentada de esta afirmación acerca de la calidad de la susodicha traducción de Wittgenstein, cabe consultar, verbigracia, la nota 8 del cap. primero de mi tesis doctoral: M. A. Quintana, *Normatividad, interpretación y praxis*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2002; si bien allí sólo se aborda uno de los diversos inconvenientes de la traducción en cuestión [N. del T.])

19. Cf. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, London 1966, 100-101 (versión cast.: *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, trad. de C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid 1975).

el «sentido interno»[20]. Y el resultado es que cuando aquí rechazamos lo Dado, puede parecer que estamos rechazando junto con ello la consciencia «interna», pues no parece que haya ninguna otra cosa de la cual pueda esa «consciencia interna» seguir siendo una experiencia.

¿Cómo podemos repudiar lo Dado sin rechazar así al mismo tiempo la consciencia «interna»? Para conceder su justo papel a las impresiones del «sentido interno» a la hora de justificar juicios, debemos concebir tales impresiones, al igual que las del «sentido externo», como algo que ya posee de por sí contenido conceptual; y, con el fin de proporcionar a la libertad de la espontaneidad su límite necesario, hemos de insistir al mismo tiempo en que son verdaderamente impresiones, productos de la receptividad. Por consiguiente, las impresiones del «sentido interno» han de ser, al igual que las impresiones del «sentido externo», sucesos pasivos en los cuales se opere con capacidades conceptuales. Mas, si hemos de respetar la peculiaridad de los acusativos internos, no podemos concebir esta operación pasiva con capacidades conceptuales exactamente de la misma manera en que lo hacíamos cuando las impresiones procedían del «sentido externo», pues no podemos suponer que tal operación con capacidades conceptuales constituya la consciencia de circunstancias que se dan de todos modos y que se le imprimen al sujeto del modo en que lo hacen debido a que guardan cierta relación apropiada con la sensibilidad de este. Sin duda, existen circunstancias que se dan en todo caso, y que figuran dentro de la etiología de las impresiones del «sentido interno»; por ejemplo, el daño corporal en el caso de los sentimientos de dolor. Pero, si hemos de respetar la peculiaridad de los acusativos internos, no podemos suponer que tales circunstancias sean los objetos de una consciencia constituida por las impresiones del «sentido interno» (aunque se pueda, sin lugar a dudas, aprender a descubrir esas circunstancias a partir de las impresiones del «sentido interno»). Si podemos creer que los juicios del «sentido interno» versan acerca de algo, habrá de ser que versan acerca de las impresiones

20. No es que la «experiencia interna» no pueda mediar la consciencia. Por ejemplo, una cierta sensación podría proporcionar una consciencia mediada de una cierta condición corporal. Pero, en este caso, el objeto de la consciencia mediada no es «interno» en sentido kantiano. Cf. el texto que sigue.

del «sentido interno» mismo, y no acerca de algo independiente cuya consciencia está constituida por las impresiones.

Nos hallamos en un campo sumamente complejo. A Wittgenstein mismo parece que le traiciona en ocasiones un deseo comprensible de esquivar dificultades como estas. Pienso aquí en el hecho de que a veces parezca acariciar la idea de que lo mejor es negar que las autoascripciones de sensaciones sean en absoluto asertos, juicios articulados en torno a los estados de cosas[21].

He defendido que deberíamos conectar la «experiencia interna» con las capacidades conceptuales, de forma que pudiésemos pensar acerca del «sentido interno» de modo similar, en la mayor medida de lo posible, a como pensamos acerca del «sentido externo». Una fuente de dificultad obvia es aquí que las criaturas que no cuentan con la facultad de la espontaneidad pueden, sin embargo, sentir ciertamente cosas como el dolor, por ejemplo (recordemos que «espontaneidad» alude a las capacidades conceptuales; no estoy tratando, pues, de ignorar el carácter autónomo de los movimientos de la mera vida animal). Volveré sobre este aspecto en las conferencias posteriores; mi propósito no ha sido aquí el de cubrir todo el asunto, sino sólo el de introducir la sugerencia de que deberíamos leer el Argumento del Lenguaje Privado como si fuese un ataque contra lo Dado.

8. En esta conferencia he afirmado que tenemos la tendencia a caer en una oscilación intolerable: en una de sus fases, nos abalanzamos hacia cierto coherentismo que no puede darle sentido a la idea de que el pensamiento tenga que ver con la realidad objetiva; en la otra fase, reculamos hasta el punto de recurrir a algo Dado, lo

21. Verbigracia, cf. L. Wittgenstein, *The Blue Book*, en *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, 68 (versión cast.: *El cuaderno azul*, en *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia, Tecnos, Madrid ³1998, 103): «La diferencia entre las proposiciones 'siento dolor' y 'él siente dolor' no es la misma que entre 'L. W. siente dolor' y 'Smith siente dolor'. Más bien se corresponde con la diferencia entre gemir y decir que alguien gime». No discutiré lo que se afirma en la primera de estas dos frases; pero frases como la segunda son lo que han llevado a algunos de sus exegetas a sugerir una doctrina que identifica las declaraciones acerca de estados internos con otros modos de expresión, a fin de diferenciarlas con respecto a los asertos, y eso es lo que me suena a sacar los pies del tiesto.

cual luego resulta que no nos sirve para nada. He argüido que, con el fin de escapar de esa oscilación, nos es precisa una concepción de las experiencias que considere a estas como estados o sucesos que son pasivos, pero que se aprovechan ya de capacidades conceptuales (capacidades que pertenecen a la espontaneidad). En la próxima conferencia empezaré a sopesar algunas dificultades de esta concepción.

2

Conferencia segunda. La carencia de límites de lo conceptual

1. Durante la *Conferencia primera* comenté que tenemos cierta tendencia a oscilar entre un par de posturas insatisfactorias: por un lado, el coherentismo que amenaza con desconectar el pensamiento con respecto a la realidad; y por otro, un vano recurso a lo Dado, en el sentido de meras presencias de algo que se supone que habrían de constituir los fundamentos últimos de los juicios empíricos. Sugerí que, con el fin de escapar a esa oscilación, necesitamos reconocer que las experiencias mismas son estados o sucesos que combinan inextricablemente la receptividad con la espontaneidad. No hemos de suponer que la espontaneidad figura inicialmente sólo en los juicios en los cuales imponemos cierta organización a las experiencias, mientras concebimos tales experiencias como algo que la receptividad otorga y a lo cual la espontaneidad no hace ninguna contribución. Las experiencias, ciertamente, se constituyen por operación de la receptividad, de forma que pueden satisfacer la necesidad de un control externo sobre nuestra libertad en el pensamiento empírico. Pero las capacidades conceptuales, las capacidades que pertenecen a la espontaneidad, operan ya en las experiencias mismas, no sólo en los juicios basados en ellas: de manera que las experiencias pueden mantener, de modo inteligible, relaciones racionales con nuestro ejercicio de la libertad implícita en la idea de espontaneidad.

A lo largo de esta *Conferencia segunda* voy a comenzar a analizar algunos problemas que posee esta concepción.

Puede resultar arduo llegar a ver que haya lugar para una concepción como esta. Durante la *Conferencia primera* (apartado 6), introduje el coherentismo de Davidson para ilustrar tal aspecto. Su-

gerí que la postura de Davidson es representativa de cierto estilo de pensar dentro del cual ni siquiera aparece como una opción posible la que estoy recomendando. Más adelante, a partir de la *Conferencia cuarta*, trataré de decir algo acerca de por qué mi concepción es difícil de alcanzar y, por ello, tenemos la tentación de suponer que estamos atascados en el dilema entre el par de posturas que he explanado. Mi meta será la de sugerir que las dificultades que tenemos en este campo proceden de cierta influencia, inteligiblemente poderosa, que opera sobre nuestros pensamientos –influencia de la cual, empero, podemos llegar a librarnos–.

Pero esto no figura entre las cosas sobre las que me propongo trabajar en esta conferencia. No quiero insinuar que la objeción que voy a sopesar ahora sea reveladora de por sí de las raíces profundas con que cuentan nuestras dificultades. Como mucho, puede que no esté desconectada de ello. Mas espero que discutir esa objeción ilumine mejor la concepción que recomiendo.

2. Lo que quiero sopesar en esta conferencia es cierta objeción relacionada con el idealismo.

Parece que necesitamos constricciones racionales sobre nuestros pensamientos y nuestros juicios, procedentes de un mundo externo a ellos, si queremos entenderlos como algo que tenga que ver con una realidad externa al pensamiento en absoluto. Davidson niega que exista ninguna necesidad semejante, y propone que nos las arreglemos con nada más que con las constricciones causales. Mi sugerencia ha sido que Davidson puede ingeniárselas para quedar satisfecho con tal cosa sólo porque cree que no existe una alternativa, dado que (como él claramente nota) el Mito de lo Dado no proporciona ninguna esperanza al respecto. Y es aquí, según sostengo, que Davidson se equivoca. Sí que hay una alternativa, y ello elimina la única razón aparente para negar la necesidad de constricciones racionales desde el exterior, la única razón aparente para negar que los pensamientos sin conexión racional con las intuiciones serían pensamientos vacíos.

Puede que, cuando tratamos de reconocer la necesidad de una constricción racional externa, nos encontremos con que estamos suponiendo que ha de haber relaciones de fundamentación última que vayan hasta más allá de la totalidad del campo de lo conceptual. Tal es la idea del Mito de lo Dado, y, por supuesto, la concepción que he descrito no le hace ninguna concesión a este: el Mito de lo Dado es, precisamente, uno de los dos escollos opuestos de los que intenta librarnos esta concepción.

Dentro de la concepción que recomiendo, la necesidad de una constricción externa se satisface por el hecho de que las experiencias consisten en la acción de la receptividad. Ello no les impide a las experiencias, sin embargo, jugar un papel en la justificación (como les ocurriría en el Mito de lo Dado, una vez aceptado esto mismo), dado que se afirma, al mismo tiempo, que las experiencias ya se encuentran equipadas, por sí mismas, de contenido conceptual. Esta implicación mutua de la receptividad y la espontaneidad nos permite aseverar que en la experiencia uno puede captar cómo son las cosas. Cómo sean las cosas es algo independiente del pensamiento de cada uno (excepto, naturalmente, en el caso especial en el cual cómo sean las cosas equivalga a que uno piensa que tal y cual) y, al captarlo en la experiencia, el cómo son las cosas de todos modos es algo que ya puede ejercer el control racional requerido (originado desde fuera del pensamiento de uno) sobre su ejercicio de la espontaneidad.

Ciertamente, uno puede equivocarse, al menos en el caso de la «experiencia externa». He pospuesto hasta mi última conferencia cualquier tipo de discusión acerca de este punto; pero insistiré por anticipado en que, cuando reconocemos la posibilidad de equivocarnos, no eliminamos con ello la posibilidad de que «captar cómo son las cosas» sea una descripción de lo que ocurre cuando uno no se equivoca. En una experiencia particular, en la que uno no se esté equivocando, lo que uno capta es *que las cosas son de tal y cual modo*. *Que las cosas sean de tal y cual modo* es el contenido de la experiencia, y puede ser también el contenido de un juicio (en efecto, se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide tomarse la experiencia según su valor aparente), de modo que es un contenido conceptual. Pero *que las cosas sean de tal y cual modo* es también, si uno no se equivoca, un aspecto de cómo está dispuesto el mundo: es así como son las cosas. Por consiguiente, la idea de operaciones de la receptividad estructuradas conceptualmente nos coloca en la posición de poder hablar de la experiencia como una apertura al diseño de la realidad, pues la experiencia le

hace posible al diseño mismo de la realidad el ejercer una influencia racional sobre lo que un sujeto piensa.

Esta imagen de apertura a la realidad está a nuestra disposición debido a la manera en que hemos considerado esa realidad que provoca una impresión sobre el sujeto en la experiencia. Aunque la realidad sea independiente de nuestro pensamiento, no debe dibujarse como si fuese algo que queda fuera del límite externo que engloba la esfera conceptual. *Que las cosas sean de tal y cual modo* es el contenido conceptual de una experiencia; mas, si el sujeto de la experiencia no se equivoca, eso mismo, *que las cosas sean de tal y cual modo*, es también un hecho perceptible, un aspecto del mundo perceptible.

Ahora bien, pudiera parecer que este rechazo de la idea de que la realidad perceptible se localice fuera de la esfera conceptual ha de abocar a cierto género de idealismo (en el sentido en que tildar a una postura de «idealista» equivale a protestar porque no reconoce de modo genuino que la realidad es independiente de nuestro pensamiento). Si esto fuese correcto, mi afirmación de la independencia de la realidad sería poco sincera, meramente de boquilla. Pero aunque esta objeción sea fácil de comprender, e incluso es fácil que nos caiga simpática, lo cierto es que es una objeción errónea. No es sino un reflejo de aquella convicción que sostiene que hemos de elegir entre, por un lado, el repudio coherentista a cualquier constricción racional externa sobre los pensamientos y los juicios, y por otra parte, el recurso a lo Dado como aquello que impone tal constricción. Si alguien asume que estas son las únicas opciones, y si se le manifiestan más patentemente los defectos del coherentismo ayuno de constricciones que la ineficacia de lo Dado a la hora de proporcionar tales constricciones, entonces cualquier cosa que no tenga la suficiente fe en lo Dado le parecerá que está aminorando la independencia de la realidad. Pero el sentido de la tercera opción, la opción que estoy recomendando, es justamente que nos permite reconocer que la realidad independiente ejerce un control racional sobre nuestro pensamiento, pero sin sumirnos en la confusión entre justificación y exculpación que caracteriza el recurso a lo Dado.

3. Hallo útil, en relación con esto, reflexionar en torno a cierta afirmación de Wittgenstein: «Cuando decimos, cuando *queremos decir*, que tal y cual es el caso, no nos quedamos con ello (ni se queda nuestro querer decir tal cosa) en algún lugar previo al hecho; sino que queremos decir que *tal y cual-es-así*»[1]. Wittgenstein le llama a esto una paradoja. Esto es así porque, especialmente en conjunción con el hecho de que «el pensamiento puede versar sobre lo que no es el caso»[2], ello puede provocar una reacción en la cual nuestras mentes se queden pasmadas ante lo que parece un poder milagroso del pensamiento en su sentido más general (en este caso, cuando uno quiere decir aquello que dice) para «atrapar la realidad en su red»[3]. Pero Wittgenstein también asevera, correctamente, que la afirmación citada «tiene la forma de una perogrullada».

Podemos formular la cuestión de una forma que a Wittgenstein le habría resultado incómoda: no hay una fisura ontológica entre el tipo de cosas que uno puede querer decir –o, en general, el tipo de cosas que uno puede pensar– y el tipo de cosas que pueden ser el caso. Cuando alguien piensa en algo que es verdad, lo que piensa *es* lo que es el caso. De forma que, puesto que el mundo es todo lo que es el caso (como él mismo escribió en una ocasión[4]), no hay ninguna fisura entre el pensamiento, como tal, y el mundo. Naturalmente, el pensamiento puede distanciarse del mundo al ser falso, pero no hay una distancia con respecto al mundo que se halle implícita en la idea misma de pensamiento.

Con todo, afirmar que no hay una fisura entre el pensamiento, como tal, y el mundo es simplemente revestir una perogrullada de lenguaje rimbombante. En el fondo, puede resumirse en esto: uno

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 95 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986).

2. El parágrafo 95 continúa así: «Pero esta paradoja (que tiene la forma de una perogrullada) puede asimismo expresarse así: el *pensamiento* puede versar acerca de lo que no es el caso».

3. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, parágrafo 428: «¿Cómo le fue posible al pensamiento tratar acerca de ese objeto *mismo*? Sentimos como si con ello hubiésemos atrapado la realidad en nuestra red».

4. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D. F. Pears y B. McGuinness, Routledge-Kegan Paul, London 1961, parágrafo 1 (versión cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid 1987; existe también una nueva traducción: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de L. M. Valdés, Tecnos, Madrid 2002).

puede pensar, por ejemplo, que *la primavera ha venido*, y puede resultar que eso mismo, que *la primavera ha venido*, sea el caso. Ello suena perogrullesco, y no puede involucrar algo metafísicamente tan controvertido como el aminoramiento de la independencia de la realidad. Cuando exponemos esta cuestión con términos rimbombantes, al decir que el mundo está hecho del tipo de cosas que uno puede pensar, la fobia hacia el idealismo puede provocar que la gente sospeche que estamos renunciando a la independencia de la realidad –como si estuviésemos representando el mundo como una sombra de nuestro pensamiento, o incluso como si estuviese hecho de algún material mental–. Pero por igual podríamos simplemente tomarnos al revés el hecho de que el tipo de cosas que uno puede pensar es lo mismo que el tipo de cosas que pueden ser el caso: tomárnoslo como una invitación a entender la noción del tipo de cosas que uno puede pensar en términos de una supuesta comprensión previa del tipo de cosa que puede ser el caso[5]. Y, de hecho, no hay motivo para buscar la prioridad en ninguna de las dos direcciones.

Si afirmamos que ha de existir una constricción racional sobre el pensamiento desde fuera de él (con el fin de asegurarnos de reconocer apropiadamente la independencia de la realidad), entonces nos ponemos a merced de un tipo familiar de ambigüedad. La palabra «pensamiento» puede designar el *acto* de pensar; pero puede también designar el *contenido* que en un momento dado se piensa: lo que se piensa. Ahora bien, si hemos de reconocerle a la realidad su independencia como es debido, lo que necesitamos es una constricción desde fuera del *pensar* y el *juzgar*, nuestros ejercicios de la espontaneidad. No hace falta, pues, que la constricción provenga desde fuera de los *contenidos pensables*. Aminoraría, ciertamente, la independencia de la realidad el que, por poner un primer caso, equiparásemos los hechos en general con el ejercicio de las capacidades conceptuales (actos de pensar), o si representásemos los hechos como reflejos de tal cosa; y también aminoraría tal independencia de la realidad el que, por poner un segundo caso (y más en particular), equiparásemos los hechos perceptibles con los estados o sucesos en los cuales las capacidades conceptuales se ponen en acción dentro de la sensibilidad (las experiencias), o si los representásemos como reflejos de tales cosas. Mas, a diferencia de estos dos casos citados, no sería idealista el afirmar que los hechos perceptibles son esencialmente capaces de causar una impresión sobre los sujetos que perciben estados o sucesos como los del segundo caso mencionado; ni tampoco lo sería el aseverar que los hechos en general son esencialmente capaces de ser abarcados por el pensamiento en ejercicios de la espontaneidad (sucesos como los del primer caso citado).

5. El *Tractatus* se lee a menudo en esta línea: para una versión reciente de ello, cf. David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1987. Quienes se oponen al tipo de lectura que Pears ofrece tienden en ocasiones a encontrar la tesis de la prioridad en sentido opuesto o, al menos, a no distinguir sus interpretaciones claramente a este respecto (pues ello podría hacerles merecer la acusación de idealismo). Pero dudo de que quepa encontrar en el *Tractatus* ni una ni otra de estas afirmaciones en torno a qué sea lo prioritario.

El hecho de que la experiencia sea pasiva (que sea un caso en que la receptividad ha entrado en acción) debería cerciorarnos de que disponemos de toda la constricción externa que podemos razonablemente desear. La constricción nos llega desde fuera del *pensamiento*, pero no desde fuera de lo que es *pensable*. Cuando nos remontamos hasta el final de una justificación, lo último a lo que llegamos es, todavía, un contenido pensable; no algo más fundamental que eso –como un mero señalar hacia algún elemento de lo Dado–. Pero esos contenidos pensables últimos se obtienen gracias a la acción de la receptividad, y ello significa que, cuando apelamos a ellos, registramos esa constricción que se nos había requerido que se impusiese sobre el pensamiento por parte de una realidad externa a él. Los contenidos pensables que resultan fundamentales en el orden de la justificación son contenidos de experiencias; y cuando se disfruta de una experiencia, uno está abierto a hechos manifiestos, hechos que se dan de todos modos y que se imprimen sobre la sensibilidad de uno (en cualquier caso, parece que uno está abierto a los hechos, y cuando uno no se equivoca, lo está). Por parafrasear a Wittgenstein, cuando vemos que tal y cual es el caso, no nos quedamos con ello (ni se queda nuestro ver tal cosa) en algún lugar previo al hecho. Lo que vemos es: que tal y cual es el caso.

4. El aforismo de Wittgenstein puede reformularse de esa manera para cualquier formación conceptual de la subjetividad. Mas

no es esta posibilidad general por sí misma lo que respalda la imagen de la apertura. La imagen de la apertura es apropiada para la experiencia en particular; y, con el fin de poner en juego esa imagen, hay que apelar a esa pasividad que distingue a la experiencia como tal. Con todo, el contexto general importa a la hora de hacer que tal imagen quede a nuestra disposición.

Para mostrar cómo es que esto es así, me gustaría recordar algo que dije durante la *Conferencia primera* (apartado 5) con el fin de contrarrestar cierta comprensión equivocada de la idea de que las capacidades conceptuales operan de modo pasivo en la experiencia. La comprensión equivocada a que me referí consistía en suponer que, cuando apelamos a la pasividad, estamos aislando esta reivindicación de lo que hay de conceptual en la experiencia respecto a cuanto hace plausible el atribuir a la facultad de la espontaneidad las capacidades conceptuales en general. Contra este error alegué que no podríamos reconocer en absoluto las capacidades que operan en la experiencia como conceptuales de no ser por el modo en que están integradas dentro de una red racionalmente organizada de capacidades que permiten el ajuste activo del pensamiento de uno con lo que la experiencia nos proporciona. Y esto es lo que un repertorio de conceptos empíricos es. La integración sirve para hacer, incluso de los juicios más inmediatos de la experiencia, posibles elementos de una visión del mundo.

Podemos comprobarlo incluso si nos restringimos a los conceptos de las cualidades secundarias, que no pueden entenderse abstraídas del carácter subjetivo de la experiencia. No es inteligible qué es «ser de color rojo», digamos, a menos que se acompañe de la comprensión de qué es «tener el aspecto del color rojo»; la idea de «ser de color rojo» no va más allá de la idea de «tener el aspecto que las cosas rojas tienen cuando estamos en las circunstancias apropiadas». Ello posee una implicación que puedo expresar así: aunque el juzgar que algo sea rojo resulte algo activo, un ejercicio de la espontaneidad, ese juicio se aleja de la pasividad de la experiencia del modo más nimio en que le cabe a un juicio alejarse de ella. Los conceptos del color están sólo mínimamente integrados dentro del quehacer activo de acomodar el pensamiento de uno a lo que la experiencia nos está entregando continuamente; y, por lo tanto, están sólo mínimamente integrados dentro de las posibles visiones del

mundo. Sin embargo, están ahí integrados, si bien sólo sea mínimamente. No podrá reconocérsele a ningún sujeto que posee experiencias del color de no ser que, asimismo, cuente con una comprensión de fondo que haga posible que los juicios ratifiquen esas experiencias como para que se le ajusten dentro de su visión del mundo. Tal sujeto ha de estar equipado con cosas tales como el concepto de superficies visibles de los objetos, o el concepto de condiciones adecuadas para decir cuál es el color de algo al mirarlo.

Estas observaciones, que reformulan algo que ya dije durante la *Conferencia primera*, versan acerca de las experiencias y juicios que localizan los colores en el ambiente efectivo. Mas existe otro tipo de experiencia del color que hemos de reconocer igualmente: la etiqueta «experiencia de color» puede aplicarse asimismo a las meras sensaciones, a las operaciones del «sentido interno»[6]. Por ejemplo, un golpe en la cabeza puede hacer que «veamos el color rojo» sin que esa experiencia se refiera a un color «visto» en el ambiente efectivo. Ahora bien, he venido defendiendo que las experiencias en general son estados o sucesos en los cuales las capacidades conceptuales entran en acción de modo pasivo: ello habrá de cuadrarles a estas «experiencias internas» de color tanto como a cualesquier otras experiencias. Y pienso que deberíamos entender el papel que juegan los conceptos de color en estas «experiencias internas» partiendo de su rol en la «experiencia externa». El concepto de rojo resulta eficaz cuando caracterizamos una «experiencia interna» como la experiencia de «ver el color rojo» debido a que tal experiencia es (por lo que nos atañe) subjetivamente similar a la experiencia de ver que algo (algo «externo») es de color rojo, o al menos que parece serlo.

Puede resultar tentador tomarse las cosas justo en el sentido contrario: suponer, así, que es inteligible de modo autónomo el papel «interno» de los conceptos de color; e intentar explicar, entonces, su papel «externo» según la idea de que, para un objeto «externo», el caer bajo un concepto de color equivale a ser capaz de causar la «experiencia interna» visual apropiada en condiciones de visión adecuadas. Puede que nos impulse a adoptar esta posición la idea de que, puesto que «ser de color rojo» y «tener el aspecto del color

6. Cf. *Conferencia primera*, apartado 7.

rojo» son cosas inteligibles únicamente una en función de la otra, entonces resulta misterioso cómo podría irrumpir uno en ese círculo: misterio que podríamos aspirar a disolver si explicásemos tanto el «ser de color rojo» como el «tener el aspecto del color rojo» según la experiencia «interna» de «ver rojo».

Mas deberíamos resistirnos a esta tentación. Si el papel «interno» de los conceptos de color fuese un punto de partida autosuficiente, la «experiencia externa» del color se convertiría en algo imposible de comprender: ¿mediante qué poderes alquímicos inusitados podríamos hacer que una «experiencia interna» se transmutase en una «experiencia externa»? Si un color figurase inicialmente, en el desarrollo de nuestro entendimiento, como una característica propia de nuestra «experiencia interna» (y no como una propiedad efectiva de los objetos), ¿cómo podría nuestro entendimiento hallar luego el modo de proyectar *eso* sobre el mundo externo? Con semejante punto de partida podríamos como máximo externalizar luego la tendencia a inducir dentro de nosotros la característica pertinente de «experiencia interna». Pero resulta muy dudoso que la idea de poseer esa tendencia equivalga a la idea de que algo posea el color apropiado: ello requeriría, precisamente, que nuestra experiencia y pensamiento pudiesen trasladar algo fenoménico hasta el mundo externo; mientras que, por el contrario, la concepción de la «tendencia» mantiene en el interior de lo mental todo cuanto sea fenoménico[7]. Y, en cualquier caso, el círculo (la mutua dependencia de los conceptos de «tener el aspecto del color rojo» y «ser de color rojo») resulta bastante inocente. No supone una amenaza, por ejemplo, para una concepción sana de cómo se adquieren los conceptos de color; simplemente, tenemos que suponer que ambos conceptos se presentan como elementos respectivos dentro de un

7. Una cosa es explicar el «ser de color rojo» como «tener el aspecto del color rojo», y otra bien distinta es explicarlo como «ser de tal modo que induzca una cierta 'experiencia interna' dentro de nosotros». Nótese que el «rojo» de «tener el aspecto del color rojo» expresa un concepto de «experiencia externa» en no menor medida que lo hace el «rojo» de «ser de color rojo» (de hecho, expresa el mismo concepto). W. Sellars insiste sobre ello en su *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, vol. 1, 253-329 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 1971).

conjunto de conceptos que han de adquirirse juntos, al mismo tiempo[8]. Por consiguiente, propongo que nos centremos en la «experiencia externa» como aquello que resulta fundamental en el papel de los conceptos de color y, más en general, de los conceptos de cualidades secundarias.

Mediante la «experiencia externa» un sujeto se carga pasivamente de contenidos conceptuales y deja que entren en acción capacidades que se integran, sin solución de continuidad, dentro de un repertorio conceptual que tal sujeto utiliza para su continua actividad de ajuste de su visión del mundo (actividad que cuenta con el propósito de que tal visión apruebe el examen acerca de su acreditación como racional). Es esta integración la que hace posible que concibamos la experiencia como consciencia (por lo menos, aparente) de una realidad independiente de la experiencia. Podemos entender esta cuestión si seguimos examinando el modo en que figuran los colores dentro del contenido de la experiencia; pues incluso aquí, donde las conexiones con el conjunto del sistema son mínimas, las capacidades conceptuales pertinentes están ampliamente integradas en la espontaneidad, de un modo que le permite al sujeto comprender esas experiencias (en las cuales tales capacidades conceptuales entran en acción) como captaciones momentáneas y parciales (por lo menos, aparentes) del mundo: entradas, al menos aparentes, de aspectos de una realidad que va más allá de lo que resulta manifiesto en las experiencias mismas. Si un concepto de color entra en acción dentro de una experiencia (jugando tal concepto su papel «externo»), las conexiones racionales del concepto empiezan a dar forma al contenido de esa apariencia, de modo que lo que parece que es el caso se entiende como algo repleto de implicaciones para la situación cognitiva del sujeto en el mundo; por ejemplo, la implicación de que el sujeto está en presencia de un objeto con una superficie visible iluminada de tal y cual modo.

La noción de «captaciones momentáneas y parciales del mundo» es claramente visual, pero podemos generalizarla para que abarque también las experiencias no visivas. Es precisamente en virtud del hecho de que las capacidades conceptuales que entran en

8. Cf. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, apartados 18-20.

acción en una experiencia se hallan racionalmente conectadas con la red entera de conceptos por lo que el sujeto de la experiencia entiende lo que la experiencia capta (o, por lo menos, parece captar) como parte de una realidad más amplia, una realidad que se puede abarcar completamente por parte del pensamiento, pero que no está disponible al completo en esa experiencia concreta. El objeto de la experiencia se entiende como algo integrado en una realidad más amplia, de un modo que se corresponde con la manera en que los conceptos pertinentes para esa experiencia se hallan integrados en el repertorio de la espontaneidad en general. Incluso en el caso de la experiencia del color, esta integración nos permite comprender una experiencia como la consciencia de «algo» independiente de la experiencia misma, «algo» que se sostiene en su puesto gracias a su conexión con el resto de la realidad, más amplia, de forma que podamos darle sentido a la idea de que «tal cosa» seguiría siendo así incluso aunque no se experimentase que es así.

Todo esto es válido, como he venido insistiendo, incluso si nos restringiésemos a considerar el modo en que los conceptos de las cualidades secundarias figuran en el contenido de la experiencia. Y no bastaría para afianzar nuestra concepción aquí, en este caso restringido, el aseverar que tenemos que entender cualquier experiencia particular de cualidades secundarias sobre el trasfondo de otras experiencias de cualidades secundarias, posibles o actuales. No podemos extraer un mundo (del cual podrían inteligiblemente ser captaciones momentáneas y parciales tales experiencias) exclusivamente a partir de los objetos propios de aquellos juicios que sólo están a una distancia mínima con respecto a la pasividad de la experiencia, tal y como son los juicios de atribución de cualidades secundarias[9]. Pues hemos de entender el mundo experimentable como un objeto del pensamiento activo constreñido racionalmente por lo que revela la experiencia; y las capacidades que entran pasivamente en acción dentro de la experiencia pueden reconocerse como capacidades conceptuales tan sólo porque podemos ver que la idea de espontaneidad casa con ellas. No dejaríamos, sin embargo,

9. Esto reformula algo que Gareth Evans ya expresara en G. Evans, *Things without the Mind - a Commentary upon Chapter Two of Strawson's «Individuals»*, en Z. van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford 1980, 76-116.

que casase con ellas la idea de espontaneidad si tratásemos de imaginar la práctica de pensar como algo que se distanciase con respecto a los casos efectivos de pasividad de la experiencia únicamente en la medida en que permite considerar unos cuantos casos análogos más, incluyendo aquellos casos meramente posibles. De ese modo, nos habríamos concedido como máximo la posibilidad de sostener la idea de una secuencia ordenada de «experiencias internas». De hecho, creo que ni siquiera nos habríamos concedido esa posibilidad, ya que no podríamos darle sentido siquiera a la idea de «experiencia interna» en ausencia de un mundo, pero no será patente por qué afirmo tal cosa hasta mucho más adelante (en la *Conferencia quinta*); y, tal vez, ni siquiera entonces lo será del todo. La cuestión, por ahora, es simplemente esta: si tratamos de figurarnos un tipo de, por ejemplo, experiencia del color que sólo cuente con esta tenue integración dentro de la práctica del pensamiento y juicio activos, entonces resulta misterioso cómo es que lo que nos estamos figurando podría corresponderse con una «experiencia externa» del color: cómo el color experimentado podría experimentarse como una característica de la realidad «externa».

Se vuelve aún más claro el asunto de cómo se relaciona racionalmente la experiencia con la actividad de ajustar una visión del mundo si dejamos de restringirnos a los conceptos de las cualidades secundarias. Pues, por supuesto, también hay otros conceptos que figuran en la experiencia. Sería muy equivocado suponer que la experiencia sólo capta aspectos de la realidad cuyos conceptos se enlazan inextricablemente con los conceptos de los modos en que aparecen las cosas (a la manera que ha quedado ejemplificada por la conexión entre lo que es «ser de color rojo» y lo que es «tener el aspecto del color rojo»), como si los demás matices del mundo no le pudiesen resultar accesibles a la mente mediante la experiencia, sino sólo a través del pensamiento teórico. Las experiencias mismas captan del mundo pensable mucho más que las meras cualidades que hemos llamado, en este sentido, fenoménicas.

La observación de Wittgenstein desde la que he partido, una vez generalizada, afirma que el pensamiento no se queda en algún lugar previo a los hechos: el mundo puede abarcarse por parte del pensamiento. Lo que he venido reclamando es que ello constituye el trasfondo sin el cual no nos sería inteligible el modo particular en

que la experiencia capta el mundo. Y la dependencia no se da solamente en esa dirección: no se trata de que podamos primero dar cuenta sólo de que el mundo es pensable, haciendo abstracción de la experiencia, y procedamos luego desde ahí a dar cuenta de la experiencia. Lo que está en cuestión no podría ser el mundo pensable, o por decirlo de otro modo, nuestra imagen del aparato del entendimiento no podría ser lo que ha de ser (una imagen de un sistema de conceptos y concepciones con contenido empírico sustantivo) si no formase ya parte de tal imagen la idea de que ese sistema es el medio dentro del cual uno se compromete con aquel pensamiento activo que resulta racionalmente responsable ante lo que la experiencia nos proporciona. Los pensamientos, sin intuiciones, estarían ciertamente vacíos. Para entender el contenido empírico, en general, nos hace falta contemplarlo en su rol dinámico dentro de la actividad autocrítica, la actividad mediante la cual tratamos de comprender el mundo tal y como penetra en nuestros sentidos.

5. Hablar, en estos términos, de «algo» que penetra en nuestros sentidos no ha de invitarnos a suponer que todo el sistema dinámico, el medio dentro del cual pensamos, sea viable gracias a ciertas conexiones no conceptuales con algo situado más allá de él. Simplemente, hay que subrayar una vez más que no hemos de figurarnos algo así como un límite externo alrededor de la esfera de lo conceptual, con una realidad más allá de ella que penetra hacia el interior del sistema. Toda penetración a través de tal límite externo habría de ser forzosamente de tipo causal, y no racional; en ello Davidson acierta de lleno, y de ahí que defienda luego que nos conformemos con la creencia de que el mundo ejerce mediante la experiencia una influencia meramente causal sobre nuestro pensamiento. Pero yo estoy intentando, por el contrario, describir un modo en que se pueda sostener que, mediante la experiencia, el mundo ejerce una influencia racional sobre nuestro pensamiento. Y ello nos fuerza a borrar de nuestra imagen la idea de un límite externo. Las impresiones sobre nuestros sentidos que mantienen en movimiento el sistema dinámico ya están equipadas ellas mismas con contenido conceptual. Los hechos que se nos manifiestan en esas impresiones (o que, al menos, parecen manifestársenos) no están más allá de un límite externo que encierre dentro de sí la esfera conceptual; y cuando el mundo penetra en nuestra sensibilidad no es que esté cruzando tal límite desde el exterior hacia dentro. Mi propósito es el de insistir en que podemos borrar de este modo el límite externo sin caer en el idealismo, sin aminorar la independencia de la realidad.

Dentro de la actividad conceptual que se da en el interior de este sistema dinámico nos hallamos ya, siempre, comprometidos con el mundo. Cualquier comprensión de esta nuestra condición que quepa sensatamente esperarse habrá de ser una comprensión desde el interior de tal sistema. El asunto no puede consistir en trazar una imagen de los ajustes que relacionan el sistema con el mundo desde un punto de vista transversal, es decir, como si el sistema estuviese circunscrito dentro de un límite y el mundo quedase fuera de él. Ese es justamente el modo en que no deberíamos representarnos el asunto.

Naturalmente, puede ser que nos resulte opaco, inicialmente, otro sujeto pensante: puede que nos cueste cierto trabajo el hacernos con una idea acerca de los contenidos conceptuales propios de la interacción de ese otro sujeto pensante con el mundo; y además, seguramente, mientras tanto ya se nos habrá hecho accesible el mundo con el cual este otro sujeto pensante interactúa. No he dicho nada que ponga en cuestión ese hecho, obvio por lo demás. Lo que trato de descartar es esta idea: que, cuando nos esforzamos por hacer que otra persona nos resulte inteligible, lo que hagamos sea utilizar relaciones que podamos discernir ya por anticipado entre, por una parte, el mundo y, por otra, algo que nos fuese accesible de por sí como el sistema de conceptos dentro del cual la otra persona piensa; de tal modo que, en la medida en que profundizásemos en el contenido de las capacidades conceptuales (inicialmente opacas) que actúan dentro del sistema, fuésemos completando los detalles de una representación transversal (aquí, el sistema conceptual, y ahí, el mundo) que había estado disponible durante toda la operación, si bien al inicio sólo de modo esquemático. Pues ha de ser una mera ilusión, ciertamente, tanto el suponer que pueda describirse según esta imagen la labor de interpretación necesaria para llegar a entender a otras personas, como el pensar que una versión de esta imagen sea la que represente el modo en que adquirimos la capacidad de entender a otros hablantes de nuestro mismo idioma durante nuestra educación ordinaria; ya que esta ima-

gen se figura que el mundo queda fuera del límite que rodea el sistema que supuestamente hemos llegado a comprender, lo cual implica que tal imagen no puede representar nada que se parezca a la comprensión de un conjunto de conceptos con sustancia empírica. Los supuestos conceptos de esa imagen se relacionarían con los impactos procedentes desde el mundo de un modo meramente causal, y no racional (de nuevo, he aquí la idea de Davidson); y he venido alegando que ello haría que quedase como sumamente misterioso el modo en que pueden ser conceptos con sustancia empírica (es decir, el modo en que pueden ser determinantes potenciales del contenido de los juicios acerca del mundo empírico). Creo que estas consideraciones van en contra de ciertos usos de la noción davidsoniana de interpretación radical (el procedimiento mediante el cual uno puede labrarse su comprensión de un idioma extranjero sin recursos externos como diccionarios y similares)[10].

La ilusión citada resulta traicionera; hasta el punto de que puede persuadirnos para que aspiremos a una comprensión transversal de la relación de nuestro propio pensamiento con el mundo, y así asumamos que ésta haya de ser la vía mediante la cual otra persona pueda entendernos. *Algunas* imágenes transversales no pueden ser dañinas, en el caso de un sujeto pensante que nos resulte opaco; y entonces nos parece obvio que superar la opacidad sea simplemente rellenar los huecos de esa imagen transversal, dejando intacta su orientación general. Pero esto es una equivocación. Una equivocación que reside en que no hemos caído en la cuenta de todo el peso que posee este hecho: en las imágenes transversales que resultan inocuas, la persona a la que no hemos comprendido aún figura como sujeto pensante sólo del modo más abstracto e indeterminado posible; y, cuando empieza a aclarársenos el carácter específico de su pensamiento, no es que estemos rellenando los huecos de una imagen transversal preexistente acerca de cómo se relaciona su pensamiento con el mundo, sino que estamos empezando a compartir con tal persona un punto de vista *interno* a tal sistema de

10. Pienso concretamente en el uso que hace Rorty de Davidson en R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, 333-355, aquí 340 (versión cast.: *Pragmatismo, Davidson y la verdad*, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos* 1, trad. de J. Vigil, Paidós Ibérica, Barcelona 1996, 173-206).

conceptos, un punto de vista desde el cual podemos, junto con esa persona, dirigir nuestra atención hacia el mundo de modo compartido, sin que haga falta cruzar más allá de un límite que circunde, encerrándolo, el sistema de nuestros conceptos[11].

6. He venido exponiendo cómo se integran dentro de la espontaneidad en general las capacidades conceptuales que entran en acción en la experiencia. He sugerido que es esta integración la que le hace posible a un sujeto el entender una experiencia «externa» como la consciencia de algo objetivo, algo independiente de la experiencia misma. El objeto de una experiencia, el estado de cosas que se experimenta como existente, se entiende como parte del total de un mundo pensable. Puesto que ese total es independiente de esta experiencia en particular, podemos utilizar la conexión con ese mundo total (y en su mayor parte no experimentado) para hacer que se sostenga en pie el objeto de esa experiencia particular si nos preguntamos acerca de cómo hubieran sido las cosas de no haberse producido tal experiencia. Todo esto depende del modo específico en que los conceptos se integran dentro de la espontaneidad en general, un modo que, tal y como he defendido, los conceptos de color ejemplifican en su grado mínimo.

Ahora bien, durante la *Conferencia primera* (apartado 7) afirmé que el objeto de una «experiencia interna» no cuenta con esta independencia respecto a la experiencia misma. Un objeto de la «experiencia interna», aduje, carece de existencia independiente, aparte de la consciencia constituida por tal experiencia.

Todo ello puede generar cierta tensión en nuestra comprensión de la «experiencia interna». Sería fácil pensar que no podremos quedarnos con la tesis de que la «experiencia interna» carezca de objeto independiente de la experiencia, a menos que construyamos los objetos de la «experiencia interna» como unidades de lo Dado, relacionados de algún modo constitutivo con los eventos en que se reciben (es decir, como «objetos privados»). Mas, si nos había persuadido anteriormente la crítica de Wittgenstein contra tal concepción, entonces nos hallaremos bajo la tensión de, o bien negar que

11. Con esto aludo al concepto de «fusión de horizontes» empleado por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca ²2001, 376-377).

la «experiencia interna» sea un caso de consciencia en absoluto (tesis que nos libraría de toda preocupación acerca de la relación entre los eventos que se dan en la corriente de la consciencia y los supuestos objetos de tales eventos, pero lo cual, sin embargo, se parece demasiado a esa vergonzosa estrategia filosófica de «fingir que estamos anestesiados»[12]); o bien, si queremos dejar la consciencia dentro de nuestra imagen de este asunto, renunciar entonces a la tesis de que un objeto de la «experiencia interna» no sea independiente de tal experiencia. Según esta última posibilidad, la «experiencia interna» será, después de todo, la consciencia de ciertas circunstancias que se dan de todos modos, independientemente de tal consciencia de ellos. En el caso de que la «experiencia interna» de que se trate sea una sensación, ciertas circunstancias corporales relacionadas con ella de modo apropiado bien podrán ejercer, aparentemente, este papel. Y ello hará que la «experiencia interna» se parezca (en la medida en que consiste en la consciencia de algo) a la «experiencia externa»; la única diferencia residirá en que el objeto de la experiencia no se halla, en el caso de la «experiencia interna», tan alejado de nosotros como en el caso de la «experiencia externa». Todas estas posturas resultan tan insatisfactorias que cabe simpatizar con Wittgenstein en una tendencia que ciertos exegetas suyos le atribuyen, al menos en ocasiones: la tendencia a negar que las atribuciones que uno se hace a sí mismo de sensaciones y estados similares sean en absoluto la expresión de juicios.

Creo que aquí puede resultar de ayuda el tener presente que los conceptos de la «experiencia externa» poseen un modo específico de integrarse dentro de la espontaneidad en general, mientras que podemos hallar que los conceptos de la «experiencia interna» se integran en esa espontaneidad de un modo específicamente diferente. Hasta cierto punto, bien es cierto, las impresiones de la «experiencia interna» son similares a las impresiones de la «experiencia externa»: todas ellas no son sino eventos pasivos en los cuales se ponen en acción las capacidades conceptuales. Y no es que las capacidades conceptuales que se ponen en acción para la «experiencia interna» no estén integradas dentro de la espontaneidad en general, ni –lo que viene a ser lo mismo– que el objeto de una «experiencia interna» no se comprenda de un modo que lo coloque como posible elemento de una visión del mundo. Si así fuesen las cosas, simplemente se nos habría vuelto imposible el reconocer aquí capacidades conceptuales en absoluto. Mas el modo de integración, en el caso de las capacidades conceptuales de la «experiencia interna», no es tal como para consentir que se atribuya independencia a los objetos de la consciencia.

Ahora bien, no podemos reconocerle a un sujeto la capacidad de usar, verbigracia, el concepto de dolor en sus juicios acerca de la «experiencia interna» si no ha comprendido cómo se inserta en el mundo en general la circunstancia sobre la que versan tales juicios. Para ello se requiere que el sujeto haya entendido que su padecimiento de un dolor es un caso particular de un tipo general de estado de cosas: el que *alguien* padezca algún dolor. Así que habrá de entender que la capacidad conceptual a la que se recurre en las «experiencias internas» en cuestión no se restringe a jugar únicamente cierto papel en la «experiencia interna» y en los juicios sobre la «experiencia interna», es decir, no se restringe al papel jugado en la primera persona del tiempo presente[13]. Ello conlleva lo que podemos considerar como un caso límite de la estructura consciencia-objeto. Podemos concebir una impresión del «sentido interno» en la que se aplica el concepto de, por ejemplo, dolor como si fuese la consciencia de la circunstancia de que el sujeto padece un dolor. Y la estructura consciencia-objeto se emplea de modo apropiado justamente porque el sujeto no concibe lo que para él es padecer un dolor –la circunstancia que es el objeto de su consciencia– sólo desde un punto de vista «interno», o en primera persona, respecto a esa circunstancia que constituye su consciencia de ello. Bien al contrario, el sujeto comprende que esa circunstancia misma es algo pensable –por parte de alguna otra persona o por parte de él

12. Tomo esta expresión de A. J. Ayer, *The Concept of Person*, en *The Concept of Person and Other Essays*, Macmillan, London 1964, 82-128 (versión cast.: *El concepto de persona*, trad. de R. Albisu, Seix Barral, Barcelona 1969). Ayer atribuye esta idea a C. K. Ogden y a I. A. Richards.

13. Cf. cap. 3 de P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959 (versión cast.: *Individuos: Ensayo de una metafísica descriptiva*, trad. de A. García y L. M. Valdés, Taurus, Madrid 1989); y la utilización que Gareth Evans hace de estos pensamientos de Strawson en el cap. 7 de G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982.

mismo en otro momento– sin tener que recurrir a un pensamiento que esté expresando la «experiencia interna». Y ello proporciona a la idea de tal circunstancia cierta independencia con respecto a la consciencia de ella. Pero, si bien el sujeto es capaz de concebir tal circunstancia sin que necesariamente tenga que hacerlo a través de esa consciencia que es una operación «interna» de la sensibilidad, la circunstancia no es nada más aparte de esa operación misma de la sensibilidad.

Merece la pena que comparemos entre sí los objetos de la «experiencia interna» –que son un caso límite de sustantividad– y las cualidades secundarias de la «experiencia externa». Contemplados de cierta manera, los objetos de la «experiencia interna» se hallan menos arraigados en la realidad objetiva que las cualidades secundarias; pero, vistos desde otra perspectiva, son objetos más independientes de la experiencia concreta en cuyos términos resultan identificados –y, por lo tanto, son algo más sustantivo–. Por una parte, las cualidades secundarias están ahí delante independientemente de cualquier experiencia particular en que se revele su presencia; mientras que el objeto de una «experiencia interna» no está ahí delante independientemente de tal experiencia. Pero, por otra parte, un sujeto entiende la especificidad sensible de una cualidad secundaria únicamente si prueba lo que es experimentarla; mientras que ese mismo sujeto deberá entender que los objetos potenciales de su «experiencia interna» han de poder ser pensados, y ello les es esencial, también desde un punto de vista diferente al suyo[14].

7. He estado defendiendo que, en los juicios de experiencia, las capacidades conceptuales no se aplican sobre algo no conceptual que nos haya proporcionado previamente la sensibilidad: las capacidades conceptuales se hallan ya en acción dentro de lo que la sensibilidad nos proporciona. Durante la *Conferencia primera* (apartado 5), sugerí que sería mejor que renunciásemos a preguntarnos acerca de sobre qué es sobre lo que se ejercen las capacidades conceptuales. Si hablamos, en este contexto, de que ejercemos capacidades conceptuales, se nos hará difícil luego el insistir en que la experiencia es algo pasivo; y ello resulta primordial si queremos extinguir todo deseo imperioso de aludir a lo Dado. Pero, al renunciar a la pregunta acerca de sobre qué es sobre lo que se ejercen las capacidades conceptuales, no estoy renunciando, al mismo tiempo, a la pregunta acerca de a qué se refieren (sobre qué versan) los contenidos conceptuales que se reciben pasivamente en la experiencia. Y la respuesta obvia, si se formula de este modo general la pregunta, es que esos contenidos conceptuales versan acerca del mundo, tal y como este aparece o se manifiesta al sujeto de la experiencia (o, al menos, tal y como parece hacerlo). Ello no tiene por qué hacer que se dispare nuestra fobia hacia el idealismo.

Cuando rechazamos el Mito de lo Dado, rechazamos la idea de que, al remontarnos hasta el fundamento de un juicio, hayamos de terminar señalando hacia una mera presencia. Ahora bien, esto puede resultarnos incómodo: puede parecer que estamos negándole al acto de señalar ese papel de justificación con el que debería poder contar, si es que nos interesa que nuestra concepción del pensamiento reconozca de un modo suficiente la independencia de la realidad. Pues ha de sernos posible, a la hora de justificar un juicio, el incluir en esa justificación el acto de señalar hacia ciertas características del mundo, desde lo que, si no, podría correr el riesgo de parecerse demasiado a un círculo cerrado dentro del cual nuestro ejercicio de la espontaneidad gira en el vacío, sin fricción alguna con nada.

Mas no resulta difícil afrontar esta dificultad, ahora que ya estamos precavidos contra la ambigüedad de frases como «fuera de la esfera del pensamiento» (apartado 3). Y es que existen dos concepciones diferentes del papel del acto de señalar como justificación. Dentro de la concepción que estoy aconsejando, las justificaciones pueden consistir también, perfectamente, en señalar hacia fuera, desde la esfera del pensamiento, en dirección a ciertas ca-

14. La segunda parte de la oposición que trato de establecer aquí es algo frágil. Podríamos aducir que la especificidad sensible de un objeto de la «experiencia interna» también se entiende únicamente si se prueba lo que es experimentarla. No puedo abarcar con mi pensamiento el *dolor* de otro, a no ser que piense en cómo es su experiencia para él. Cuando afirmo que la circunstancia de que alguien padezca un dolor ha de poder pensarse desde un punto de vista diferente a su «experiencia interna» de ello, no quiero decir que la circunstancia sea pensable en abstracción de su «experiencia interna» de ello (por ejemplo, en términos conductistas). Pero, en el caso de las cualidades secundarias, no existe un paralelismo con este juego entre el punto de vista en primera persona y el punto de vista en tercera persona (esta nota a pie de página es una respuesta a cierto comentario que Danielle Macbeth me hizo).

racterísticas del mundo. Sólo caeremos en el Mito de lo Dado si suponemos que este acto de señalar habría de cruzar a través de un límite que circunda y encierra la esfera del contenido pensable.

8. En ocasiones, se achaca a posturas similares a la que he venido defendiendo el que se nutran de un antropocentrismo bien arrogante, de una confianza infundada en que el mundo se encuentre completamente dentro del alcance de nuestra capacidad de pensarlo. Esto no se diferencia demasiado de la acusación de idealismo: ¿por qué habríamos de estar tan seguros de nuestra capacidad de comprender el mundo si no es porque concebimos el mundo como una suerte de sombra o reflejo de nuestro pensamiento?[15]

Pero la acusación de arrogancia no cuadra con la postura que estoy recomendando. Durante la *Conferencia primera* (apartado 5) afirmé que la facultad de la espontaneidad acarrea consigo el constante deber de reflexionar acerca de lo acreditadas que están las supuestas conexiones racionales que constantemente se asume que rigen la labor activa de ajustar con la experiencia la propia visión del mundo. Cerciorarse de que nuestros conceptos y concepciones empíricos superen este examen es una tarea ardua e incesante para el entendimiento. Requiere de él paciencia y algo así como humildad. No existe la garantía de que el mundo quede completamente dentro del alcance de un sistema de conceptos y concepciones tal y como tal sistema se encuentra concretamente en algún momento particular de su desarrollo histórico; y puesto que no existe ninguna garantía en este sentido, de ahí que nos sea permanente la obligación de reflexionar.

Existe la tendencia a no aceptar del todo que esta obligación sea algo permanente. Uno se imagina que tal obligación dejaría de regir si se contemplase un estado de cosas que merecería llamarse «el final de la investigación»[16]. Este estado de cosas sería tal, que

15. Para este tipo de acusación de idealismo, cf. el cap. 6 de T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986 (versión cast.: *Una visión de ningún lugar*, trad. de J. Issa, FCE, México 1996).

16. Tal idea está implícita en observaciones de C. S. Peirce tan bien conocidas como esta: «La opinión destinada a ser finalmente compartida por todos cuantos investigan es lo que llamamos verdad, y el objeto representado por esta opinión es lo real». C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, en *Writings of Charles S. Peirce*, Indiana University Press, Bloomington 1986, vol. 3, 257-276, aquí 273; publicado originalmente en Popular Science Monthly 12 (enero 1878) 286-302 (versión cast.: *Cómo esclarecer nuestras ideas*, en *El hombre, un signo* [*El pragmatismo de Peirce*], trad. de J. Vericat, Crítica, Barcelona 1988, 200-223).

en él la investigación (incluida la investigación reflexiva acerca del grado de admisibilidad de lo que actualmente pasa por ser investigación misma) ya ha dejado de sernos necesaria. Bien podría argüirse que, incluso como un mero ideal de la razón, esta concepción resulta sospechosa: ¿acaso no es sino un reflejo residual de esa confianza injustificada en nuestras capacidades contra la cual se levantaba la objeción que ahora estamos afrontando? Sin embargo, la idea de un final de la investigación no forma parte de la postura que estoy recomendando.

9. Durante estas dos primeras conferencias he ido presentando la tendencia que existe a oscilar entre la adopción del Mito de lo Dado y el rechazo de la tesis de que la experiencia posea una relación racional con el pensamiento. He aducido que, con el fin de escapar a esta alternativa, hemos de sostener que, en la experiencia, la espontaneidad se halla inextricablemente implicada con aquello que nos proporciona la receptividad. No debemos suponer que la receptividad haga ninguna contribución separable, ni siquiera nocionalmente, en su colaboración con la espontaneidad. A lo largo de esta conferencia he venido discutiendo contra la acusación de «idealismo» (en el sentido de «incapacidad para reconocer que la realidad es algo independiente del pensamiento»). Este es un buen contexto para suscitar la cuestión del modo en que mi descripción de una vía de escape desde la alternativa citada se relaciona con Kant (de cuya terminología me estoy sirviendo, naturalmente).

¿Atribuye Kant a la receptividad una contribución separable en su colaboración con la espontaneidad? Pareciera que tanto responder que sí como responder que no a esta pregunta resultaría correcto.

Desde el punto de vista de la experiencia, la respuesta es que no. Si se postula que la receptividad efectúa una contribución empíricamente separable, entonces nos comprometeremos con algo Dado en la experiencia que podría constituirse en el último fundamento no conceptual de todo lo conceptual, y se puede reformular una de las tesis centrales de Kant diciendo que hay que rechazar

justamente ideas como esta. Según Kant, la experiencia no capta fundamentos últimos a los cuales podamos apelar señalando hacia fuera de la esfera del contenido pensable; la experiencia capta, a través de los impactos que se producen sobre los sentidos, elementos de una realidad que precisamente no queda fuera de la esfera del contenido pensable.

Pero Kant cuenta asimismo con un punto de vista trascendental y, de acuerdo con este, parece que sí existiría una contribución de la receptividad que se podría separar de lo demás. Según la perspectiva trascendental, la receptividad aparece como la capacidad de ser susceptible al impacto de una realidad suprasensible, una realidad que se supone que es independiente de nuestra actividad conceptual en un sentido más fuerte que el que vale para el mundo empírico ordinario.

Si nos ceñimos al punto de vista de la experiencia misma, lo que hallamos en Kant es justamente la imagen que he estado aconsejando, una imagen en la cual la realidad no se localiza más allá de un límite que encierre la esfera conceptual, rodeándola. No es una mera casualidad que me haya resultado posible formular en términos kantianos lo que trato de defender. El hecho de que la experiencia implique receptividad nos asegura la constricción requerida desde más allá del pensamiento y de los juicios. Sin embargo, y puesto que ya se han aplicado capacidades que pertenecen a la espontaneidad sobre aquello que la receptividad nos proporciona, podemos suponer coherentemente que tal constricción es racional; y así es como esta imagen se libra de la amenaza de lo Dado.

Pero la perspectiva trascendental incrusta esta imagen, potencialmente liberadora, dentro de una versión peculiar de la concepción transversal de la relación del entendimiento con el mundo que antes comenté (en el apartado 5), concepción según la cual el espacio de los conceptos se encuentra circunscrito dentro de un límite que lo rodea, permaneciendo algo (lo suprasensible, según esta versión, en vez del mundo empírico ordinario) más allá de su límite externo. Y, según este planteamiento, ya no puede aquella imagen potencialmente liberadora adoptar una forma apropiada: una vez que lo suprasensible entra dentro de la imagen, su independencia radical con respecto a nuestro pensamiento tiende a presentarse como el único tipo de independencia auténtica que cualquier realidad genuina habría de poseer. Lo cual hace que la pretensión del mundo empírico de presentarse como independiente quede, en comparación con ello, como algo fraudulento. Se nos pide que supongamos que la estructura fundamental del mundo empírico sea, de algún modo, producto de la subjetividad, en interacción con la realidad suprasensible (la cual, tan pronto como entra en nuestra imagen, nos empieza a parecer que es el verdadero asiento de la objetividad). Mas ¿cómo puede ser genuinamente independiente de nosotros el mundo empírico, si somos en parte responsables de su estructura fundamental? No nos sirve aquí de ayuda el que se nos diga que sólo es desde un punto de vista trascendental que la estructura fundamental del mundo empírico es obra nuestra[17].

Nuestras necesidades se veían satisfechas si atribuíamos a la experiencia la pasividad empírica ordinaria. Ello aseguraba que, cuando apelábamos a la espontaneidad en conexión con el empleo de conceptos en el pensamiento empírico, no nos estábamos condenando a representar el pensamiento empírico como algo carente de toda constricción racional (como si girase en el vacío sin fricción con nada). Por el contrario, la idea de una pasividad trascendental nos resulta, en el mejor de los casos, problemática; y lo hace de una forma que es bastante nota: a la luz de las propias reflexiones de Kant, se supone que hemos de entender la causalidad como algo que opera sólo dentro del mundo empírico. El sumar esta idea problemática de una pasividad trascendental a nuestra imagen de este asunto simplemente socava la seguridad que la pasividad empírica nos podría ofrecer ya por sí sola.

Kant se queda a un pelo de salir satisfactoriamente de la oscilación referida. De hecho, nos señala la forma en que podemos dilucidar la confusión central subyacente al Mito de lo Dado. De acuerdo con tal Mito de lo Dado, la obligación de seguir responsablemente los dictados de la razón cesaría cuando llegásemos a los puntos de contacto últimos entre el pensamiento y la realidad; lo Dado sería un efecto bruto del mundo, no algo que el mundo justifique. Pero lo cierto es que esa obligación tiene que estar vigente

17. Para una expresión vívida de una insatisfacción semejante a esta, cf. la contribución de Barry Stroud al simposio «The Disappearing 'We'», en la cual comenta un artículo de J. Lear-B. Stroud, *The Disappearing «We»*: Proceedings of the Aristotelian Society 58 (volumen suplementario 1984) 243-258.

durante todo el camino hasta la realidad misma: la constricción racional sobre nuestro pensamiento debe ejercerla el mundo mismo. Si suponemos que la responsabilidad racional cesa en cualquiera de los puntos más externos del espacio de las razones (y más próximos al mundo mismo) nuestra imagen de esta cuestión dejará de ser la imagen de algo que se pueda reconocer como el hacer juicios empíricos, ya que habremos prescindido por completo del contenido empírico. Si no fuese por su planteamiento trascendentalista, podríamos atribuirle a Kant una formulación nítida de esta concepción. Es así como he interpretado su aseveración casi explícita de que los pensamientos sin intuiciones estarían vacíos.

La idea de una facultad de la espontaneidad es la idea de algo que nos da la capacidad de tomar a nuestro cargo nuestras propias vidas. Kant nos señala la vía para que lleguemos a adoptar una postura desde la cual quepa aplicar satisfactoriamente tal idea al pensamiento empírico: podemos sostener que la investigación empírica es un área de nuestras vidas en la que ejercemos la libertad responsable, sin dejar que tal idea amenace con perturbar nuestra convicción de que cumplimos con el requisito de que el pensamiento empírico esté bajo la constricción del mundo mismo. No obstante, el planteamiento trascendental obliga a cierta precisión: hablando trascendentalmente, nuestra libertad responsable en el pensamiento empírico parece quedar muy por debajo de lo que hubiésemos querido; es como si Kant estuviese afirmando que, si bien una exculpación no puede hacer el papel de una justificación, y además, hablando empíricamente, si bien podemos contar con justificaciones para los juicios empíricos, sin embargo hablando trascendentalmente para los juicios empíricos no contamos más que con exculpaciones.

Este es un aspecto profundamente insatisfactorio de la filosofía de Kant[18]. Y lo que he aducido a propósito de ello hasta ahora es

18. Cf. H. E. Allison, *Kant's Trascendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven 1983 (versión cast.: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. de D. M. Granja, Anthropos, Barcelona 1992). Allison aboga a favor del idealismo trascendental apoyándose en la idea de que es la única alternativa al fenomenalismo psicológico. El núcleo de su pensamiento se compendia en este pasaje, perteneciente a la p. 13 del libro citado: «En verdad, podría aseverarse que el asunto fundamental que la *Crítica* aborda es la cuestión de si es posible aislar un conjunto de condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas... que pueda distinguirse de las condiciones de posibilidad de las cosas mismas. Puesto que el primer tipo de condición valdría como la condición de las cosas tal y como aparecen, y el segundo tipo como la condición de las cosas tal y como son en sí mismas, una respuesta afirmativa a esta pregunta implica la aceptación de la distinción trascendental [entre las cosas tal y como aparecen, y las cosas tal y como son en sí mismas] y, con ello, la aceptación del idealismo trascendental. Si, por el contrario, la pregunta se responde de modo negativo, tal y como hace la concepción estándar, entonces toda supuesta condición 'subjetiva' se verá construida ineludiblemente en términos psicológicos. La lectura subjetivista, psicologista, fenomenalista de Kant, típica de la concepción estándar, es por consiguiente una consecuencia directa de su respuesta negativa a esta pregunta». Estoy de acuerdo con que no deberíamos hallar en Kant un fenomenalismo psicologista (mas, con todo, el representante de la «concepción estándar», que halla en Kant un fenomenalismo psicologista, es para Allison la obra de P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, London 1966 [versión cast.: *Los límites del sentido: ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*, trad. de C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid 1975], y he de decir que tal lectura de Strawson me resulta claramente absurda). Con lo que no estoy de acuerdo es con que el dar una respuesta negativa a la pregunta de Allison implique ineluctablemente la aceptación del psicologismo. Ello haría que careciesen de sentido las respuestas a Kant por parte de Fichte y, especialmente, de Hegel.

demasiado simple. En especial, por cuanto he dado la impresión de que resultaría sencillo el deshacernos del planteamiento trascendental. Añadiré algunas reflexiones acerca de este aspecto más adelante (en la *Conferencia quinta*).

Creo que habrá de admitirse que el efecto del planteamiento trascendental es el de hacer que la filosofía de Kant se convierta en idealista en el sentido que he estado considerando. Ello resulta bien contrario a las intenciones de Kant, pero a pesar de que él lo niegue firmemente, el efecto de su filosofía es el de aminorar la independencia de la realidad a la cual nos dan acceso los sentidos. El responsable de ello es precisamente aquel aspecto de la filosofía de Kant que, para algunos de sus sucesores, suponía una traición del idealismo, es decir, el hecho de que reconozca una realidad más allá de la esfera de lo conceptual. Tales sucesores reclamaron que habíamos de descartar la apelación a lo suprasensible, con el fin de poder alcanzar un idealismo consistente. Pero, de hecho, lo que ese movimiento hace es liberar la concepción de Kant de tal modo que ya pueda dar cabida al respeto (típico del sentido común) por la independencia del mundo ordinario.

Tal y como he afirmado, si hacemos abstracción del papel de lo suprasensible en el pensamiento de Kant, nos quedaremos con una

imagen en la cual la realidad no se localiza más allá de un límite que circunde y encierre lo conceptual. Lo que he venido sosteniendo aquí es que tal imagen no disminuye la independencia de la realidad. No es una imagen que ofenda al sentido común, sino que precisamente se encarga de protegerlo.

Al Idealismo Absoluto le resulta primordial el negar la idea de que el reino de lo conceptual cuente con un límite externo; y nosotros hemos llegado a un punto desde el cual cabría comenzar a domesticar la retórica propia de tal filosofía. Consideremos, verbigracia, esta observación de Hegel: «En el pensamiento, *soy libre*, ya que no estoy en *otro*»[19]. Ella expresa exactamente la imagen que he estado empleando, según la cual lo conceptual carece de límites: no hay nada más allá de ello. La cuestión es la misma que en aquella observación de Wittgenstein en cuya discusión me demoré con anterioridad (en los apartados 3 y 4 de esta *Conferencia segunda*): «No nos quedamos (ni se queda nuestro querer decir tal cosa) en algún lugar previo al hecho». Me gustaría proseguir analizando este asunto; mas no podré hacerlo ahora, debido a diversos motivos (de los cuales es tal vez el menos serio el hecho de que ya he dicho bastante como para una conferencia sola).

10. He estado defendiendo que el contenido de la experiencia es conceptual, pero mucha gente cree que tal cosa no puede ser así. En mi próxima conferencia me dispondré a examinar esta cuestión.

19. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977, 120, apartado 197 (versión original alem.: *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke* IX, Meiner, Hamburg 1980; versión cast.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE de España, Madrid 1981). Esta observación hegeliana es interpretada principalmente como una expresión de estoicismo por parte de R. B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 164; si bien este autor añade: «Es algo que claramente indica asimismo la posición hacia la cual Hegel se encamina». Esto último es todo lo que necesito; mas yo sugeriría que, en realidad, es además lo primero que se debe comentar a propósito de tal observación de Hegel. Los párrafos iniciales de cada sección de la *Fenomenología* preludian claramente «la posición hacia la cual Hegel se encamina»; y sólo más tarde, a lo largo de la sección, viene a la luz alguna insuficiencia: esta observación aparece en la sección titulada «Estoicismo», pero pertenece a la fase de tal sección en que se señala un progreso, antes de la emergencia de algo que haga que el péndulo dialéctico pueda seguir oscilando.

3

Conferencia tercera. El contenido no conceptual

1. He venido hablando de un par de escollos opuestos entre sí: por una parte, cierto coherentismo que no reconoce ninguna constricción racional sobre el pensamiento, y que, por lo tanto, sostengo que no puede dejar de verdad espacio a ningún tipo de contenido empírico en absoluto; y, por otra parte, cierto retroceso hacia el Mito de lo Dado, que como mucho ofrece exculpaciones donde lo que buscábamos eran justificaciones. He reclamado que la vía para dejar de oscilar entre estos dos escollos es la de concebir el conocimiento empírico como una colaboración entre la sensibilidad y el entendimiento, tal y como hace Kant. Para que no se nos vuelva ininteligible el modo en que aquello que nos entrega la sensibilidad puede establecer relaciones de fundamentación con los casos paradigmáticos en que se ejerce el entendimiento (los juicios y las creencias), habremos de concebir esta colaboración de un modo bastante particular: tendremos que insistir en que el entendimiento se halla ya inextricablemente implicado en aquello mismo que nos entrega la sensibilidad. Las experiencias son las impresiones que el mundo hace sobre nuestros sentidos; son productos, pues, de la receptividad. Pero tales impresiones ya poseen contenido conceptual ellas mismas.

Esta afirmación taxativa de que el contenido de la experiencia perceptiva es conceptual habrá hecho que más de uno haya alzado sus cejas, entre suspicaz y sorprendido, desde la *Conferencia primera*. Aquí me dispongo a defender tal afirmación contra algunas de las dudas que a ella se refieren.

No obstante, antes de empezar, permítaseme notar que el asunto no puede liquidarse como si todo consistiera simplemente en una

cuestión de idiosincrasia terminológica por mi parte, como si yo estuviese meramente colocando la etiqueta de «conceptual» al contenido de la experiencia, aunque de hecho considerase el contenido de la experiencia de la misma manera en que lo hacen mis oponentes cuando afirman que tal contenido no es conceptual (o al menos que no lo es completamente). Resulta esencial para la imagen que estoy recomendando que la experiencia posea su contenido en virtud de la puesta en acción, dentro de la sensibilidad, de capacidades que pertenecen genuinamente a la facultad de la espontaneidad. Esas mismas capacidades se han de poder ejercer asimismo en los juicios, y ello requiere que se hallen conectadas racionalmente con todo un sistema de conceptos y concepciones dentro del cual su poseedor se compromete en la continua tarea de ajustar su pensamiento a la experiencia. De hecho, puede haber otros elementos en el sistema que no sean capaces de figurar en la experiencia en absoluto. En la conferencia anterior, defendí que es sólo debido a que la experiencia implica capacidades que pertenecen a la espontaneidad por lo que podemos entender la experiencia como la consciencia (o como la aparente consciencia) de aspectos del mundo en absoluto. La manera según la cual estoy aprovechando la idea kantiana de espontaneidad me compromete con una interpretación exigente de palabras como «concepto» y «conceptual». Les es esencial a las capacidades conceptuales, entendidas de esta forma exigente, el poder ser utilizadas en el pensamiento activo, en el pensamiento que está abierto a la reflexión sobre su propia acreditación como racional[1]. Cuando digo que el contenido de la experiencia es conceptual, esto es lo que quiero decir mediante el término «conceptual».

2. Para centrar la cuestión, voy a examinar lo que Gareth Evans afirma a propósito de esta materia.

Evans asevera, de un modo igualmente taxativo, que el contenido de la experiencia perceptiva no es conceptual. Según Evans,

1. Merece la pena anotar, puesto que ayudará a esclarecer hasta qué punto resulta exigente la noción en cuestión de «conceptual», que tal apertura a la reflexión implica autoconsciencia por parte del sujeto pensante. Pero por ahora relegaré este asunto a una mera nota a pie de página como esta, ya que no será hasta más adelante (en la *Conferencia quinta*) que este tipo de cuestiones pasarán a ocupar un papel protagonista en nuestras reflexiones.

cuando el contenido conceptual entra en juego por primera vez en el contexto de la percepción es cuando se hacen juicios basados en la experiencia. Al elaborar un juicio basado en la experiencia, se pasa desde el contenido no conceptual al contenido conceptual.

> Los estados informativos que un sujeto adquiere a través de la percepción son *no conceptuales*, o *no* están *conceptualizados*. Los juicios *que se basan* en tales estados implican que entre en juego, necesariamente, la conceptualización: al moverse desde una experiencia perceptiva hasta un juicio acerca del mundo (expresable habitualmente mediante alguna forma verbal) se estarán ejerciendo habilidades conceptuales básicas... El proceso de la conceptualización de los juicios hace que el sujeto pase de estar en cierto tipo de estado informativo (con un contenido de cierta clase, es decir, con un contenido no conceptual) a estar en otro tipo de estado cognitivo (con un contenido de otra clase distinta, es decir, con un contenido conceptual)[2].

Esos estados informativos no conceptuales son el resultado del papel que juega la percepción en lo que Evans denomina «el sistema informativo» (p. 122). El sistema informativo es el sistema que engloba las capacidades que ejercemos cuando recabamos información acerca del mundo utilizando nuestros sentidos (la percepción), y retenemos esa información a lo largo del tiempo (memoria)[3].

De acuerdo con la perspectiva de Evans, resulta esencial que «las operaciones del sistema informativo» sean «más primitivas» que las habilidades conceptuales interconectadas racionalmente que hacen posible tanto la noción de «juicio» como una noción estricta de «creencia» (p. 124)[4]. Para expresar el asunto en los términos que he venido empleando, las operaciones del sistema informativo son más primitivas que las operaciones de la espontaneidad. Ello se

2. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982, 227 (las cursivas son del original). De no ser que se indique de otro modo, se referirán a esta obra todas las citas procedentes de Evans a lo largo de esta conferencia. Me gustaría dejar claro, ya desde el principio, que creo que la tesis de Evans que someteré a crítica en esta conferencia resulta poco importante desde un punto de vista general en el plano del libro de Evans, que por lo demás es un trabajo de suma importancia. Durante la *Conferencia quinta* (apartado 6) volveré a habérmelas con lo que sí resulta cardinal en la propuesta de Evans.

3. Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, 122-129.

4. Comentaré esta noción estricta de «creencia» en el apartado 6.

hace patente de modo inmediato para el caso de la percepción y la memoria, que, como Evans afirma, «son algo que compartimos con los animales» (p. 124), es decir, con criaturas a las cuales no se adecua bien la idea de espontaneidad. Sorprendentemente, Evans insiste que lo mismo se aplica al caso del testimonio: «El mecanismo mediante el cual obtenemos información de los demás... se halla ya activo en un estadio del desarrollo intelectivo humano anterior al momento en que se hace aplicable una noción más sofisticada» (p. 124). Evans está pensando aquí en que gran parte del conocimiento que uno posee se debe a que se ha encontrado con afirmaciones que lo aseveraban, sin que uno estuviese en situación de entender tales afirmaciones en el momento aquel en que se encontró con ellas.

Evans, pues, identifica las experiencias perceptivas con los estados del sistema informativo que no poseen contenido conceptual[5]. Según Evans, las capacidades conceptuales se ponen por primera vez en acción únicamente cuando alguien hace un juicio de experiencia; y, justo en ese punto, entra en juego una clase diferente de contenido. Comparemos esto con la concepción que yo he venido recomendando: según esta última, el contenido de la experiencia perceptiva ya es conceptual; un juicio de experiencia no introduce ninguna clase nueva de contenido, sino que simplemente se adhiere al contenido conceptual (o a parte de él) que ya poseía la experiencia sobre la cual se funda[6].

Es importante que no nos confundamos acerca de la cuestión de qué es lo que causa la divergencia entre ambas concepciones.

5. Sería sencillo desarrollar la explicación de Evans hasta hacerla algo más compleja, para que así pudiese dar cuenta igualmente del hecho de que la «experiencia» puede referirse no sólo a estados, sino también a sucesos.

6. Nótese que este «fundarse» no precisa depender de un paso inferencial desde un contenido a otro. El juicio de que la cosas son de tal y cual modo puede fundarse en la apariencia perceptiva de que las cosas son de tal y cual modo. Y ello no prescinde de la típica riqueza que la experiencia posee (especialmente la experiencia visual). Un juicio de experiencia clásico selecciona algo del contenido de la experiencia sobre la cual se basa; no hace falta que la experiencia que funda el juicio de que las cosas son de tal y cual modo se agote en el hecho de proveer la apariencia de que las cosas son de tal y cual modo. Lo que Evans supone que hace un juicio no consiste en efectuar una selección a partir de cierta riqueza de contenido que ya es conceptual, sino que Evans cree que lo que un juicio efectúa es una transición desde un tipo de contenido hasta otro.

Según la perspectiva de Evans, las experiencias son estados del sistema informativo, y como tales poseen un contenido que no es conceptual. Pero Evans no considera idénticas, sin más, la idea de una experiencia y la idea de un estado informativo perceptivo, producido independientemente de la espontaneidad por parte de las operaciones del sistema informativo. Bien al contrario, insiste en que los estados informativos perceptivos, con un contenido que no es conceptual, «no son *ipso facto experiencias* perceptivas, es decir, estados de un sujeto consciente» (p. 157). De acuerdo con Evans, un estado del sistema informativo perceptivo vale como experiencia sólo si su contenido no conceptual está a disposición «de un sistema *pensante, que aplica conceptos y razona*» (p. 158); es decir, sólo si su contenido no conceptual está a disposición de la facultad de la espontaneidad, que puede, racionalmente, hacer o rechazar juicios de experiencia basándose en el estado perceptivo correspondiente. De manera que un estado informativo no conceptual, producido por parte del elemento perceptivo del sistema informativo en una criatura que carezca de la facultad de la espontaneidad, no valdrá como experiencia perceptiva, incluso a pesar de que un estado que sí que vale como experiencia perceptiva (gracias a que sí que está a disposición de la espontaneidad) no es en sí mismo sino un estado informativo no conceptual como aquel, provisto de su contenido no conceptual independientemente de que entre en juego o no la facultad de la espontaneidad.

3. Cuando me acercaba a la conclusión de la *Conferencia primera* (apartado 7), apunté hacia una dificultad que sería normal que sintiésemos al ponernos a aplicar a la «experiencia interna» la imagen general de la experiencia por la que he venido abogando, imagen según la cual las experiencias son estados o sucesos en los cuales las capacidades conceptuales se ponen en acción. He declarado ya varias veces que a las capacidades conceptuales les es esencial el que pertenezcan a la espontaneidad; es decir, que pertenezcan a una facultad ejercida durante el control autocrítico activo de lo que uno piensa, a la luz de lo que la experiencia nos proporciona. Mas ello significa que las capacidades conceptuales que figurarían en la concepción de «experiencia interna» que he susten-

tado (por ejemplo, la capacidad de usar el concepto de «dolor») no podrán atribuirse a muchas de las criaturas de las que, con todo, resultaría escandaloso negar que puedan sentir dolor. Y es que los pensadores autocríticos activos no son los únicos que pueden sentir dolor. Ahora bien, sea lo que sea lo que le ocurre a una criatura privada de espontaneidad cuando siente dolor, no puede consistir en que tenga una «experiencia interna», si es que nos atenemos a la imagen de la experiencia que he venido aconsejando.

Obviamente, esto no es algo peculiar de la «experiencia interna» en exclusiva; su aplicación a la «experiencia externa» resulta similar: la «experiencia externa» que pretende revelar que las cosas son de tal y cual modo consiste (de acuerdo con la concepción que estoy defendiendo) en un estado o suceso que precisa de la acción de las capacidades conceptuales que deberán emplearse activamente a la hora de juzgar que las cosas son efectivamente de tal y cual modo. Por lo que, en este caso, la «experiencia externa» podrá atribuirse sólo a una criatura que pueda participar en un pensamiento activo tal. De modo que contamos aquí con un paralelismo: me he comprometido a negar que algunas criaturas posean «experiencia externa» de las características de su entorno, incluso a pesar de que resultaría escandaloso negar que poseen sensibilidad perceptiva de esas características. Y es que los pensadores autocríticos activos no son los únicos que pueden ser sensibles perceptivamente ante las características de su entorno.

Llegados a este punto, simplemente me propongo reconocer que existe este par de incomodidades gemelas, mas no me dispongo a aliviarlas; haré un intento en este sentido más adelante (en la *Conferencia sexta*). Una reacción inmediata a todo esto podría consistir en colegir que la noción de experiencia habrá de quedar, en consecuencia, completamente desligada de cuanto tenga que ver con la noción de espontaneidad. Así, no tendríamos que empeñarnos en describir de una manera dispar el modo en que viven la sensibilidad los animales racionales, por un lado, y el modo en que lo hacen los animales no racionales, por otro. Pero mi propósito ahora es simplemente el de señalar que a todo al que le tiente esta idea Evans no le podrá servir fácilmente de aliado a la hora de defenderla. Pues, tanto en su concepción como en la mía, el concepto de experiencia tiene un uso restringido, determinado de un

modo básicamente kantiano por su vínculo con lo que es, de hecho, la idea de espontaneidad.

4. Me he ocupado en estas conferencias de cierta amenaza que nos acecha continuamente, y que consiste en caer en una determinada angustia filosófica. Si nos centramos en la libertad que la noción de espontaneidad conlleva, corremos el riesgo de que lo que se pretendía que fuese una imagen del pensar con contenidos empíricos degenere en la imagen de algo que gira en el vacío sin fricción alguna con nada. Para superar este peligro, hemos de reconocer la existencia de una constricción externa sobre el ejercicio de la espontaneidad en el pensamiento empírico. Pero entonces nos topamos con la otra vertiente de la amenaza citada: tenemos que huir de concebir la constricción externa de tal manera que nos pueda proporcionar como mucho exculpaciones donde lo que necesitábamos eran justificaciones. Se podría rehuir esta dificultad simplemente con negarse a conceder papel alguno, cuando damos cuenta de la experiencia, a nada que se parezca a la idea de espontaneidad. Pero, como acabo de subrayar, no es este el camino que Evans adopta.

Con el fin de reconocer la constricción externa requerida, habremos de recurrir a la receptividad. He sostenido que el modo de presentar la receptividad sin hacer meramente que el columpio oscile de nuevo de vuelta hacia el Mito de lo Dado es este: no debemos suponer que la receptividad haga ninguna contribución separable, ni siquiera nocionalmente, en su colaboración con la espontaneidad.

Ahora bien, Evans no respeta esta regla. Según la concepción que tiene Evans de la experiencia, la receptividad aparece bajo la guisa del elemento perceptivo del sistema informativo, y su idea es que el sistema perceptivo produce estados dotados de contenido independientemente de toda acción de la espontaneidad. Verdad es que los estados dotados de contenido que resultan de ello pueden valer como experiencia, en el sentido restringido y más o menos kantiano que Evans emplea, debido únicamente al hecho de que se hallan a disposición de la espontaneidad. Pero la espontaneidad no participa en la determinación de su contenido, de forma que, dentro de la concepción de Evans, las actuaciones independientes del sistema informativo sí aparecen como una con-

tribución separable que la receptividad hace en su colaboración con la espontaneidad.

En este caso, la manera en que las experiencias se relacionan con las capacidades conceptuales, según la concepción de Evans, es simplemente la misma manera en que las intuiciones se relacionan con los conceptos según la concepción del conocimiento empírico que Kant considera (tal y como lo estoy interpretando) inútil, al menos a la hora de representar el modo en que son las cosas desde el punto de vista de la experiencia. Cierto es que Kant intenta conceder luego cierto grado de validez a una concepción tal que esta desde una perspectiva trascendental; pero la concepción que Evans ofrece de la experiencia no trata de ser correcta sólo desde un punto de vista trascendental (sea lo que sea lo que esto signifique de hecho). Así que, de no ser que haya algo erróneo en las consideraciones kantianas que he retomado durante mis dos primeras conferencias, habremos de aceptar que destrozan la concepción de la experiencia que Evans sustenta.

Acaso resulte arduo aceptar que la concepción que Evans posee de la experiencia sea una versión del Mito de lo Dado. La idea de Evans acerca de los estados informativos perceptivos, uniformemente naturalista, no muestra trazas de las obsesiones filosóficas que habitualmente entran en acción cuando se genera el Mito de lo Dado. Lo que subyace, por lo general, a este Mito es la preocupación de que al incluir la espontaneidad en nuestra descripción del pensamiento empírico se nos vuelva entonces enigmático cómo es que podríamos estar así describiendo algo que permanezca en contacto con la realidad en absoluto; y en Evans no hay huellas de esta preocupación.

Además, puede parecer que existe una dificultad más específica a la hora de quererle atribuir el Mito de lo Dado a Evans. Si las experiencias –tal y como Evans las concibe– son intuiciones sin conceptos (en un sentido tal que haría su postura vulnerable ante el ataque kantiano contra el Mito de lo Dado), entonces esas experiencias habrán de ser ciegas. Pero Evans se preocupa de reconocerles a las experiencias un contenido representacional, incluso independientemente del hecho de que se hallen a disposición de la espontaneidad (que es lo que hace que valgan como experiencias). El contenido no es conceptual, ciertamente, pero cabe preguntarse si ello tan sólo basta como para justificar el atribuirles la imagen de «experiencias ciegas»: ¿acaso –podría pensarse– algo que es ciego no debería carecer completamente de contenido representacional?

El planteamiento de la postura de Evans se puede comparar con el planteamiento de una postura que examiné durante la *Conferencia primera* (apartado 5), cuando traté de prevenir contra cierta interpretación errónea acerca de qué era lo que me encontraba defendiendo. Aquella postura decía aceptar que, en la experiencia, las capacidades conceptuales entran en acción; pero luego trataba los estados y sucesos que antes había descrito con estos términos como si estuviesen aislados con respecto a la espontaneidad. Su objetivo era el de cerciorarse de que tales estados y sucesos no quedasen sujetos a los efectos, potencialmente desconcertantes, que puede causarles esa libertad que la idea de espontaneidad conlleva.

Lo que expliqué acerca de esa postura fue que hablar de conceptos se convierte en un mero juguetear con las palabras si con anterioridad habíamos separado radicalmente tales conceptos con respecto a la espontaneidad. El propósito de la afirmación de que la experiencia conlleva capacidades conceptuales es el de permitir que reconozcamos a las experiencias una relevancia racional para el pensamiento empírico. Pero el propósito de la estrategia en que se separan los conceptos frente a la espontaneidad es el de confinar esta última dentro de un límite que deje fuera de él toda experiencia. Ello significaría que las relaciones presuntamente racionales entre las experiencias (que, según esta postura, no se concebirían como operaciones de la espontaneidad) y los juicios (que sí se concebirían como operaciones de la espontaneidad) no podrían quedar ellas mismas dentro del alcance de la espontaneidad, es decir, no podrían estar sujetas a revisión, si ello fuera lo que el autoexamen del pensamiento activo recomendase. Y ello implicaría que no seríamos capaces de reconocer de una forma genuina esas relaciones como algo que, potencialmente, pudiese constituir razones. Pero no podemos poner límites al autoexamen de la razón. Si queremos ser capaces de asumir que el operar con capacidades conceptuales en la experiencia afecta racionalmente a nuestro pensamiento (tal y como habrá de suceder, de hecho, para que se le pueda reconocer como un operar con capacidades conceptuales en absoluto), tendremos que admitir entonces que esas relaciones ra

cionales caen dentro del alcance de la espontaneidad. Y es difícil llegar a vislumbrar cómo se podría admitir esto al mismo tiempo que nos negamos a aceptar que los estados y sucesos perceptivos (que figuran en uno de los extremos de tales relaciones) impliquen la acción de algún tipo de capacidades de la espontaneidad.

A la concepción de la experiencia que Evans nos propone no se la puede acusar de *este* modo fraudulento de denominar las cosas; al menos, no exactamente, ya que Evans mantiene los conceptos fuera del contenido de la experiencia. Pero la palabra «contenido» juega en el planteamiento de Evans justamente el mismo cometido que el que en esta postura juega el uso fraudulento de la palabra «conceptual», es decir, hacer que parezca que podemos reconocer relaciones racionales entre las experiencias y los juicios, de tal modo que nos sea posible afirmar, como hace Evans, que los juicios de experiencia se «basan en» la experiencia (p. 227), incluso a pesar de que se supone que esas relaciones saltan a través del límite en que se halla circunscrita la espontaneidad. Y lo mismo se aplicaría aquí también: si estas relaciones han de reconocerse como algo que constituye auténticamente razones, no podemos circunscribir la espontaneidad dentro de un límite a través del cual esas relaciones habrían de saltar; tiene que ser posible someter las relaciones mismas al autoexamen del pensamiento activo.

La postura de Evans posee un aspecto inocente, pero engañoso. Puede parecer evidente que quien posea un contenido representacional, ya sea conceptual o no, podrá entablar relaciones racionales (como «implicar» o «hacer más probable») con quien posea otro de estos contenidos. Pero, una vez que la espontaneidad ha quedado encerrada dentro de ciertos límites, perdemos todo el derecho a extraer como obvia la conclusión de que un cierto término en esta relación pueda constituir para alguien la justificación del otro. Tras haber concebido la experiencia como algo que se le entrega a la espontaneidad desde fuera, nos hallaremos ante otro caso de denominación fraudulenta si usamos luego la palabra «contenido» para denominar un factor que podemos considerar que incluso la experiencia posee (de modo tal que hace que las relaciones que constituyen razones puedan sostenerse inteligiblemente entre las experiencias y los juicios). Esa denominación serviría para camuflar el hecho de que las relaciones entre las experiencias y los juicios se

conciben de un modo que pretende satisfacer dos exigencias contradictorias: deben permitir a las experiencias el valer como razones para los juicios, mientras que, al mismo tiempo, no deben resultar accesibles al examen racional[7].

Estoy sosteniendo que, aunque Evans se preocupe de atribuirles contenido a las experiencias, ello no las salva de ser intuiciones en un sentido que nos permite aplicarles el lema kantiano ya citado: puesto que carecen de conceptos, están ciegas. Y, de hecho, existe una interpretación de este aserto contra la que Evans no protestaría. Era erróneo sugerir que las experiencias, tal y como él las había concebido, no pudiesen ser ciegas debido a que las había provisto de contenido; en realidad, el hecho de que se suponga que el contenido no es conceptual es lo que marca la diferencia.

¿Cómo debemos entender la imagen de la ceguera? Decir que una experiencia no es ciega equivale a decir que es inteligible para el sujeto que la posee como algo que contiene la consciencia de una característica de la realidad objetiva (como algo que parece una captación momentánea y parcial del mundo). Y Evans mismo insiste en que ello puede ser así sólo sobre el trasfondo de una comprensión de cómo se relacionan la percepción y la realidad, algo que sirva para sustentar la idea de que el mundo se le revela a un sujeto perceptivo en diversas áreas y bajo diversos aspectos, de un modo que depende de cómo se mueva tal sujeto por el mundo[8]. Ese

7. ¿Por qué no podemos conceder que las *relaciones* entre la experiencia y los juicios hayan de ser racionales y, por lo tanto, hayan de caber dentro del alcance de la espontaneidad, sin que por ello nos comprometamos a concederle lo mismo a la experiencia sola como tal? He defendido que es difícil ver cómo podría funcionar una combinación semejante, pero en la medida en que la postura de Evans parezca inocente, puede que no resultase ser algo tan difícil de obtener. En vez de reestructurar completamente esta conferencia con respecto a la forma en que la pronuncié para dar cuenta de ello, procrastinaré hasta el epílogo una discusión de tal asunto.

8. Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982, 176: «Cualquier sujeto que sea capaz en absoluto de pensar acerca de un mundo espacial objetivo habrá de concebir sus experiencias habituales como algo que se debe simultáneamente tanto a cómo es el mundo, como al modo en que él varía su posición en tal mundo... La capacidad de pensar en uno mismo como algo que está localizado en un lugar del espacio, y que continuamente sigue una trayectoria a través de ese espacio, se halla implicada necesariamente en la capacidad de concebir los fenómenos que uno se encuentra como independientes de su propia percepción; la capacidad, en suma, de concebir el mundo como algo que uno 'atraviesa'». Cf. también 222: «Todo sujeto pensante que posea la

trasfondo puede estar a disposición únicamente de un sujeto tal que posea una concepción autoconsciente de cómo se relaciona con el mundo su experiencia; y no podremos darle sentido a tal cosa en ausencia de capacidades conceptuales en sentido fuerte, en ausencia de la espontaneidad[9].

De forma que cuando Evans asevera que las experiencias, consideradas por sí mismas, tienen un contenido que no es conceptual, no está con ello anticipándose a mi objeción de que la experiencia, tal y como él la concibe, sea ciega (por cuanto es una intuición sin conceptos). Desde su punto de vista, no debemos entender que lo que hace que los ojos del pensamiento empírico estén abiertos sea la tesis de que las experiencias (incluso si se las considera con abstracción de cualquier conexión que pudieran tener con la espontaneidad) tengan contenido (no conceptual). Lo que hace que los ojos del pensamiento empírico estén abiertos es la tesis de que el contenido está a disposición de la espontaneidad, la tesis de que el contenido es un candidato a integrarse en la visión del mundo conceptualmente organizada de un sujeto pensante autoconsciente. Meramente estoy, pues, acentuando un aspecto de la propia concepción de Evans

idea de un mundo espacial objetivo –la idea de un mundo de objetos y fenómenos que se pueden percibir, pero que no dependen de que se los perciba para poder existir– habrá de ser capaz de pensar en su percepción del mundo como algo que se debe simultáneamente tanto a su posición en el mundo, como a las condiciones del mundo en esa posición. La idea misma de un mundo perceptible, objetivo, espacial, conlleva la idea de que el sujeto está *en* el mundo, y que el curso de sus percepciones se debe al cambio de su posición en el mundo y al modo, más o menos estable, en que el mundo es». Evans elabora ulteriormente esta idea en G. Evans, *Things without the Mind - A Commentary upon Chapter Two of Strawson's «Individuals»*, en Z. van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford 1980. Y la misma idea resulta central en la interpretación que hace Strawson de Kant: cf. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959, cap. 2 (versión cast.: *Individuos: Ensayo de una metafísica descriptiva*, trad. de A. García y L. M. Valdés, Taurus, Madrid 1989).

9. Evans aduce que la idea de un objeto de la experiencia «no puede subsistir por sí sola, subsistir sin ninguna teoría que la sostenga» (G. Evans, *Things without the Mind*, 88). La teoría que aquí se pide es una teoría acerca de las condiciones bajo las cuales algo perceptible se percibe de hecho (cf. 88-89). Para que tenga sentido la noción kantiana de espontaneidad, habremos de suponer sin duda que la posesión de la espontaneidad marca la diferencia entre criaturas de las que pueda inteligiblemente pensarse que posean tal teoría (incluso aunque sólo sea implícitamente) y criaturas de las cuales no pueda pensarse lo mismo.

cuando declaro que, según su perspectiva, ese «algo» que la experiencia es, cuando lo consideramos en sí mismo (en abstracción de su disponibilidad para la espontaneidad, en virtud de la cual obtiene el título de «experiencia»), resulta ciego.

Todo esto no supondría ningún problema si pudiésemos darle sentido a la posibilidad de vincularse racionalmente con alguna visión del mundo, posibilidad que se supone que hace que ese «algo» llegue a ser una experiencia (y deje ya de estar ciego). Pero, si bien puede dar la impresión de que se deja sitio a esta vinculación al haberle atribuido contenido a ese «algo» que es la experiencia independientemente de su disponibilidad para la espontaneidad, sin embargo he reclamado que, cuando se afirma que este contenido no es conceptual, tal impresión se revela como algo ilusorio.

No estoy afirmando simplemente que toda noción de contenido no conceptual tenga algo de erróneo. Sería peligroso negar desde un sillón filosófico la respetabilidad de la psicología cognitiva –al menos, en la medida en que se mantiene dentro de los límites adecuados–, y es difícil hacerse una idea de cómo podría arreglárselas tal psicología sin atribuirle contenido a los estados y sucesos internos independientemente de las capacidades conceptuales –si es que las tienen– de las criaturas cuyas vidas trata de hacer inteligibles. Pero nos buscaremos problemas si difuminamos la distinción entre el respetable papel teórico que el contenido no conceptual posee dentro de la psicología cognitiva, por un lado, y, por otro, la noción de contenido que tiene que ver con las capacidades ejercidas en el pensamiento autoconsciente activo, como si el hecho de que nuestros pensamientos y experiencias conscientes tengan contenido pudiese entenderse a la manera de una salida a la superficie de parte del contenido que una buena teoría psicológica atribuiría a las actividades de nuestro aparato cognitivo[10].

10. Para una exposición clara y estimulante de esta imagen de la «salida a la superficie» de parte del contenido cognitivo, cf. D. Dennett, *Toward a Cognitive Theory of Consciousness*, en *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery VT 1978, 149-173. Dennett sugiere que el papel del contenido en el nivel personal habrá de entenderse en términos de nuestro acceso a parte del contenido que figura en una historia subpersonal protagonizada por nuestro aparato cognitivo interno. Creo que la propia discusión que Dennett emprende acerca de esta materia sugiere ya poderosamente que hay algo de equivocado en esta imagen, pues le lleva a Dennett a afirmar, de un modo esca

5. ¿Por qué piensa Evans que tiene que ubicar las experiencias fuera de la esfera de lo conceptual? Si bien su postura es ciertamente un episodio de recaída en el Mito de lo Dado, lo cierto es que es un episodio bien particular. Tal y como ya he señalado, no surge a partir de la motivación epistemológica que es habitual en estos casos: el retroceso desde una imagen que amenazase con dejar al pensamiento empírico fuera de contacto con la realidad y, por consiguiente, lo convirtiese en algo irreconocible en absoluto como pensamiento empírico.

Una de las consideraciones que más impresionan a Evans en este sentido es el grado de detalle que el contenido de la experiencia puede llegar a tener. Y así, reclama que este grado de detalle no se puede captar con los conceptos que están a disposición del sujeto. «¿Nos resulta verdaderamente inteligible la idea de que poseamos la misma cantidad de conceptos de color que la gran cantidad de matices de colores que podemos distinguir con nuestra sensibilidad?»[11]. Además de Evans, también ha habido otros autores que han estimado que este tipo de consideraciones nos obliga a reconocer que la experiencia posee un contenido no conceptual. Ello incluye a algunos que no comparten con Evans el interés de este en relegar completamente el contenido de la experiencia a lo no conceptual, mas que, con todo, tratan también de dar cuenta de la cuestión fenomenológica que Evans apunta aquí cuando afirma que el contenido de la experiencia es, al menos en parte, no conceptual[12].

Cuando Evans sugiere que nuestro repertorio de conceptos de color es más burdo que nuestras capacidades para discriminar matices y que, por consiguiente, tal repertorio no puede atrapar la misma fineza de detalles que nuestra experiencia del color, lo que tiene en mente es el género de capacidades conceptuales que se asocian a expresiones de colores como «rojo», «verde» o «siena tostado». Tales palabras y sintagmas expresan los conceptos de ciertas bandas del espectro, mientras que Evans cree que la experiencia del color puede presentar propiedades que se correspondan más bien con algo así como las líneas del espectro, que carecen de una anchura distinguible en él.

Mas ¿por qué habríamos de aceptar que la capacidad de una persona para abarcar colores dentro de su pensamiento conceptual se restringe a aquellos conceptos expresables mediante palabras como «rojo» o «verde», o mediante sintagmas como «siena tostado»? Es ciertamente posible adquirir el concepto de un matiz de color: a muchos de nosotros nos ha pasado. ¿Por qué no decir, por lo tanto, que estamos capacitados como para abarcar matices de color dentro de nuestro sistema conceptual con el mismo grado de determinación con el que estos se nos presentan en nuestra experiencia visual, de tal forma que nuestros conceptos pueden atrapar los colores con no menor nitidez que con la que nuestra experiencia nos los presenta? Cuando uno se halla en el aprieto de contar con una experiencia de tal género que va más allá, supuestamente, de sus capacidades conceptuales (una experiencia que *ex hypothesi* nos proporcionaría un ejemplo adecuado a este respecto), uno siempre puede dar expresión lingüística a un concepto que sea con toda exactitud tan preciso y apurado como tal experiencia: lo puede hacer pronunciando una frase como «ese matiz», en la cual el demostrativo se aprovecha de la presencia de una muestra del matiz en cuestión.

Hemos de tener cuidado con este tipo de capacidad conceptual. No debemos pensar que sólo se puede ejercer cuando se halla presente, para ser usada como una muestra mientras se le da expresión lingüística, esa instancia que se supone que le permite a su posesor abarcarla con el pensamiento: ya que ello arrojaría ciertas dudas sobre la posibilidad de reconocerla, después de todo, como una capacidad conceptual. Supongamos que se desea expresar un pensamiento de tal forma que se aproveche de la presencia de la muestra, diciendo –tal vez para uno mismo– algo así como «mi experiencia visual representa que algo es de *ese* matiz de color». Y supongamos que tratamos de sostener que tal intento de expresar un pensa-

samente plausible, que la consciencia perceptiva es una cuestión de «presentimientos» o de «premoniciones», que se diferencia de lo que habitualmente sí denominamos con estos nombres únicamente por el hecho de que no se halla aislada (cf. 165-166). Discuto esta cuestión en J. McDowell, *The Concept of Perceptual Experience*: Philosophical Quarterly 44 (1994) 190-205.

11. G. Evans, *The Varieties of Reference*, 229. Naturalmente, el color no es aquí sino un ejemplo de las numerosas características que la experiencia puede mostrar.

12. Christopher Peacocke adopta esta posición en sus trabajos más recientes; para un compendio de ello cf. C. Peacocke, *A Study of Concepts*. MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992.

miento contiene la expresión de un concepto de color restringido a esa ocasión en que se emite tal aserto. Ello se asemeja al ejemplo de Wittgenstein de la persona que dice: «Sé lo alto que soy», mientras se pone la mano sobre la cabeza para demostrarlo[13]. El supuesto pensamiento («soy *así* de alto», «me parece que algo es de *este* matiz de color») se construye de tal modo que carece de esa distancia con respecto a lo que lo haría verdadero que sería precisa como para reconocerlo en absoluto como pensamiento.

Cabe cerciorarse de que nos hallamos ante lo que se puede genuinamente reconocer como una capacidad conceptual si insistimos en que la misma capacidad de abarcar un color con la mente puede, en principio, persistir más allá de la duración de la experiencia en cuestión. En presencia de una muestra del color original, la expresión «ese matiz» puede expresar el concepto de un matiz; pero lo que nos asegura que eso es un concepto (lo que nos asegura que los pensamientos que se aprovechan de él cuentan con la distancia necesaria con respecto a lo que los determina como verdaderos) es que la capacidad asociada a ello puede persistir en el futuro –aunque sólo sea durante un breve espacio de tiempo– y que, por haber persistido, podrá ser utilizada también en pensamientos que versen acerca de lo que por entonces ya será pasado –aunque sólo sea un pasado reciente–[14]. Lo que aquí está en juego es cierta capacidad de reconocer cosas, quizá bastante efímera, que se instaura con la experiencia. Es el contenido conceptual de tal capacidad de reconocer cosas lo que se podrá explicitar con ayuda de la muestra del matiz de color, la cual se garantiza que estará a nuestra disposición en el momento de la experiencia con la cual tal capacidad se instaura. Más tarde, se podrá dar expresión lingüística de nuevo a esa capacidad si el curso de la experiencia es favorable, es decir, si la experiencia todavía, o de nuevo, nos presenta una muestra de color adecuada. Pero incluso en ausencia de tal muestra

13. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 273 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986).

14. Por supuesto, depende de cada cual la capacidad de retención en la memoria de matices de color precisos; sin duda, es algo en lo que nos podemos adiestrar, de la misma manera en que los que aspiran a ser buenos conocedores de la gastronomía o de la enología pueden adiestrar su memoria para los sabores.

de color, la capacidad seguirá siendo aprovechable todo el tiempo que dure su presencia en ciertos pensamientos que se basan en la memoria, pensamientos que no tienen por qué ser obligatoriamente capaces de recibir una expresión explícita que determine del todo su contenido.

Si tales capacidades de reconocer cosas son conceptuales, entonces no hace falta que la pregunta de Evans citada reciba la respuesta que él cree que recibe. Cierto es que no contamos, ya antes de que nuestra experiencia de los colores tome el curso que de hecho toma, con una cantidad de conceptos de color tan grande como el inmenso número de matices que podremos distinguir luego gracias a nuestra sensibilidad. Pero, si contamos con el concepto de matiz, nuestras capacidades conceptuales estarán por completo capacitadas como para atrapar nuestra experiencia del color con toda la determinación de su detalle que sea precisa.

¿Qué razón puede haber como para negarse a aceptar que sean conceptuales tales capacidades de reconocer cosas? De hecho, son capacidades que parecen casar perfectamente con una explicación de cómo capta la experiencia las características del mundo tal como la que esbocé en mis dos primeras conferencias. Allí sostuve que podemos darle sentido a esta imagen de que la experiencia capte el mundo (o esté abierta a él) sólo si suponemos que en la experiencia se ponen en acción capacidades que son conceptuales (en el sentido de que son capacidades que están insertas racionalmente dentro de la espontaneidad en general). El argumento fenomenológico de Evans es que el mundo, tal y como la experiencia lo capta, tiene una riqueza de detalles mayor que la que cabría registrar si recurriésemos sólo a las capacidades conceptuales que se pueden expresar mediante los términos generales (de una o más palabras) con los que nombramos los colores. Ahora bien, no deja de ser verdad que las capacidades de captar en detalle a las que me he referido tienen un carácter especial, que se muestra claramente en el modo en que las expresiones demostrativas han de figurar dentro de su expresión lingüística; mas ¿por qué habría ello de impedirnos reconocerlas como capacidades integradas racionalmente a su manera dentro de la espontaneidad, de forma que puedan adoptar el papel que les corresponde dentro de la imagen general que defiendo? ¿Por qué, de hecho, ni siquiera se piensa en ellas cuando Evans

y los demás diseñan sus argumentos acerca de la capacidad de captar los detalles de la experiencia?[15]

La identidad misma de cada una de estas capacidades (posiblemente efímeras) de reconocer cosas está ligada a un caso particular del tipo de impacto sobre la sensibilidad que se supone que el concepto correspondiente capta. La capacidad concreta de abarcar con el pensamiento propio un matiz de color dado (en la forma de *ese* matiz de color, como podremos decir en circunstancias favorables) se inicia gracias a la aparición de una instancia de ese matiz de color en la experiencia propia[16]. No hay forma de decir de qué capacidad se trata si prescindimos de la experiencia misma que la activa. Es así como esas capacidades permiten que los detalles de fino matiz sensitivo que aparecen en el curso efectivo de la vida visual puedan asumirse por parte del contenido conceptual de la experiencia visual.

Esto significa que desde la perspectiva de un dualismo de concepto e intuición, esas capacidades aparecerían como híbridos. Existe una dosis de intuición en su constitución misma, y ello podría ser lo que explicase por qué no se toma siquiera en consideración la posibilidad de que sean capacidades conceptuales. Pero si este es el motivo por el cual el pensamiento de Evans toma el derrotero que to-

15. Peacocke es una excepción a esto; cf. C. Peacocke, *A Study of Concepts*, 83-84. Mas nótese que incluso a pesar de que Peacocke conceda, en efecto, que no existe, contra la tesis de que el contenido de la experiencia sea conceptual, amenaza alguna proviniente del hecho de que la experiencia posea un alto grado de finura en su captación de detalles, con todo, él mismo reivindica poco antes, en un pasaje previo, que su concepción alternativa es más recomendable debido al hecho de que «los que escriben acerca del contenido objetivo de la experiencia a menudo han subrayado que una experiencia cuenta con un contenido más detallado que el que podría haberse formulado mediante los conceptos que el sujeto de la experiencia poseía» (67). Si es falsa esta observación de los que escriben acerca del contenido objetivo de la experiencia, ¿por qué habría de hacer más recomendable la concepción de Peacocke?

16. En otro sentido, la capacidad de conservar en la mente ese matiz de color en concreto es una capacidad potencial permanente, que no requiere sino la posesión del concepto de un matiz junto con las capacidades permanentes que le permiten al sujeto discriminar entre los colores. La experiencia es lo que convierte esta capacidad potencial permanente en una capacidad que llega al grado de efectiva, al grado de una capacidad en acto; la capacidad de contar en la mente con ese matiz de color concreto como *ese* matiz se halla operativa en acto durante la experiencia, y luego se halla operativa de modo potencial en los pensamientos que aprovechan para referirse a esa experiencia.

ma, ello le resulta, a la postre, ciertamente perjudicial, ya que Evans está tratando de imponer cierta distancia entre lo conceptual, por un lado, y el impacto del mundo sobre los sentidos, por otro; y si se asume por anticipado que no podemos considerar esas capacidades como (puramente) conceptuales debido al papel que tiene la intuición en su constitución, entonces es que se ha presupuesto la distancia referida, no se la ha argumentado. Naturalmente, esta razón para rechazar la tesis de que esas capacidades sean conceptuales sirve igualmente como argumento contra quienes aprovechan el hecho de que la experiencia cuente con un fino grado de detalle como motivo para aconsejar una postura intermedia, según la cual el contenido de la experiencia sea en parte conceptual y en parte no conceptual.

Evans cree que la intuición y el concepto, concebidos dualistamente, deberán ser atribuidos, por separado, a la experiencia (la intuición) y al juicio (el concepto); quienes sostienen una postura intermedia se distinguen de Evans en que creen que la intuición y el concepto se pueden yuxtaponer dentro de la experiencia. En la medida en que la tesis de que las intuiciones (concebidas como algo no conceptual) han de figurar en la experiencia se basa en el argumento del fino grado de detalle que la experiencia posee, esta postura intermedia comparte con la postura de Evans lo inestable de su fundamento. Además, sólo con yuxtaponer los dos tipos de contenido en la experiencia, la postura intermedia hace que se le vuelva difícil a ella misma el dar cuenta del punto fuerte de la concepción de Evans: la idea kantiana de que hemos de recurrir a capacidades conceptuales a la hora de hacer inteligible el hecho de que la experiencia no sea ciega[17].

6. Una segunda consideración a la que Evans recurre es la de que los estados del sistema informativo son, tal y como él lo for-

17. Las líneas básicas de lo que expongo en esta sección datan de un seminario que pronuncié en Oxford en 1986 (junto a Colin McGinn). Pero mis ideas acerca de estas cuestiones se ha ido enriqueciendo desde entonces gracias a mis discusiones con Sonia Sedivy, la cual llegó de manera independiente a conclusiones similares al reaccionar contra la idea sellarsiana de que la especificidad sensitiva de la experiencia perceptiva ha de explicarse en términos de impresiones como algo opuesto a los conceptos. Cf. S. Sedivy, *The Determinate Character of Perceptual Experience*, tesis defendida en la Universidad de Pittsburgh, 1990.

mula, «independientes de las creencias» (p. 123). El contenido de una experiencia perceptiva no puede explicarse como el contenido de una creencia apropiada que se da de hecho, ya que no podría haber creencia alguna que contase con el contenido adecuado: una ilusión óptica corriente sigue presentando su apariencia ilusoria incluso aunque el sujeto no crea ya que las cosas sean tal y como parecen ser. Algunos tratan de conservar una conexión definicional entre el contenido informativo y el contenido de la creencia, a la vez que conceden este argumento, mediante el expediente de sugerir que el contenido de una experiencia puede captarse como aquello que «la experiencia inclina al sujeto a creer en primera instancia (*prima facie*)» (p. 124). Evans les responde: «No puedo evitar tener la sensación de que esto sea entenderlo todo al revés. Resulta mucho mejor reservar el término 'creencia' para la noción de un estado cognitivo mucho más sofisticado, un estado que esté conectado con –y, en mi opinión, esté definido en términos de– la noción de *juicio*, y así igualmente conectado con la noción de *razones*» (p. 124). Es decir, para expresarlo en los términos que he venido empleando: deberíamos reservar la idea de «creencia» para algo que se pueda entender sólo dentro del contexto de la idea de espontaneidad (la idea de un compromiso activo en el que el sujeto toma control racional de la forma de su pensamiento). No es que todas las creencias de uno sean el resultado de haber tomado activamente una decisión al respecto, pero tiene su sentido reservar el título de «creencia» para un tipo de estado cognitivo que queda por su esencia dentro del alcance de la capacidad que tiene uno de tomar activamente decisiones: ya que incluso en el caso de una creencia que uno se encuentre con que simplemente posee, siempre se podrá suscitar la cuestión de si se está de verdad autorizado a poseerla. Podemos resumir lo que Evans sugiere acerca de la creencia afirmando que la creencia es una disposición a hacer juicios, y juzgar es esencialmente un acto de la espontaneidad.

Evans está recalcando aquí que el contexto adecuado en el que ubicar las capacidades conceptuales es el contexto de la labor activa de tomar decisiones, y eso es algo que yo mismo he venido reclamando a lo largo de estas conferencias. Mas él emplea esta observación a modo de argumento contra la idea de que el contenido

de la experiencia pueda ser conceptual, y a mi juicio ello es el síntoma de un punto flojo de su razonamiento. Pues tal observación no dice nada que vaya en contra de la concepción de la experiencia que he estado aconsejando: una concepción de acuerdo con la cual ya se encuentran activas dentro de la receptividad las capacidades que pertenecen a la espontaneidad, y, consiguientemente, no son capacidades que se apliquen sobre algo que la receptividad les proporcione de manera independiente. Evans no argumenta en contra de esta concepción; simplemente, no figura entre las posibilidades que él contempla.

Alguien que sostenga que el contenido de la experiencia es conceptual, y que coloque la idea de lo conceptual es su contexto adecuado, habrá de constatar la existencia de alguna ligazón entre las capacidades conceptuales que supone que se emplean en la percepción y el ejercicio activo de la espontaneidad en los juicios. Evans sopesa sólo una de las posibles formas en que se podría constatar esta ligazón: el considerar las experiencias como disposiciones para hacer juicios. La idea sería que tales disposiciones llegan a hacerse efectivas en juicios reales sólo cuando se satisface la condición enunciable mediante la cláusula «en condiciones semejantes» (*ceteris paribus*). Tal es el modo en que esta postura da cuenta del hecho de que la experiencia sea «independiente de la creencia», pues no se cumple la cláusula *ceteris paribus* cuando se nos presentan las ilusiones habituales, o en cualesquier otra circunstancia en la que se produzca tal experiencia sin la creencia a ella asociada.

Evans objeta que esta concepción falsea la fenomenología de la percepción (p. 229): «Tal propuesta resulta escasamente plausible, ya que no se da el caso de que simplemente nos encontremos deseando vivamente aplicar un cierto concepto, ansiando convencernos de que tiene aplicación en la inmediata proximidad. Nada podría presentar de un modo más erróneo la situación real». La concepción a que nos venimos refiriendo interpone cierta distancia entre la experiencia misma y el uso activo de conceptos al juzgar, una distancia que se supone que debería salvarse luego mediante la idea de «disposiciones». Pero Evans objeta que, incluso en ese caso, tal concepción conecta de un modo excesivamente íntimo el contenido de la experiencia y el pensamiento activo como para poder ha-

cer justicia a la experiencia. Supongamos que, efectivamente, se satisface la cláusula *ceteris paribus* y que existe la tendencia a aplicar cierto concepto en el juicio; ahora bien, tal tendencia, empero, no es que se instaure sin más, sin explicación alguna. Si acabamos por hacer el juicio correspondiente, es que es la experiencia la que nos lo impone –la experiencia que le sirve a uno como razón para ese juicio–. En una concepción según la cual todo cuanto existe tras el juicio es una disposición a efectuarlo, la experiencia misma, como tal, se desvanece.

Todo esto resulta muy perspicaz, y creo que implica un golpe demoledor contra la idea de que podamos acercar la experiencia al ámbito de la facultad de la espontaneidad por la vía de concebir las experiencias como disposiciones a efectuar juicios. Pero este argumento no afecta en nada a la postura que estoy aconsejando en estas conferencias: que las capacidades conceptuales se hallan operativas ya en la experiencia misma. No se trata, pues, según mi perspectiva, de que la acción real de las capacidades conceptuales sólo aparezca por vez primera al hacerse efectiva la disposición a juzgar en que una experiencia consiste (concepción que supondría que la experiencia se enlaza con los conceptos sólo gracias a una cierta «potencialidad» con que la primera cuenta para convertirse en los segundos). El que las cosas se nos aparezcan de una cierta manera es ya en sí mismo, según mi tesis, un modo de acción efectiva de nuestras capacidades conceptuales.

Este modo de acción de nuestras capacidades conceptuales resulta ciertamente particular ya que, por parte del sujeto, es algo pasivo, un reflejo de su sensibilidad. Y, una vez aceptada esta tesis, se vuelve trabajoso el cerciorarse de que, con todo, tales capacidades se pueden reconocer como capacidades genuinamente conceptuales (y que, por lo tanto, nuestra mención de lo conceptual no es meramente un juguetear con las palabras). Lo que hace falta para cerciorarse de ello es constatar que esas mismas capacidades se puedan usar igualmente en los juicios activos. Y lo que asegura tal identificación entre capacidades activas en las apariencias y capacidades activas en los juicios es el modo en que las apariencias se hallan conectadas racionalmente con la espontaneidad en general; el modo en que las apariencias pueden constituirse en razones para los juicios acerca de la objetividad en general; el modo en que, de hecho, se constituyen en razones para los juicios en las circunstancias oportunas (*ceteris paribus*).

Ahora bien, esta conexión entre experiencia y espontaneidad es similar en cierta forma al vínculo entre ambas que se efectúa, dentro de la postura que Evans ataca, al concebir las experiencias como disposiciones para juzgar. Pero la conexión que yo concibo, a diferencia de esa otra, es una conexión que enlaza las experiencias con los juicios haciendo de las primeras razones para los segundos; de modo que mi concepción no adolece de la tara que Evans critica: que, cuando existe una tendencia a hacer un juicio de experiencia, la tendencia pareciera que emerge misteriosamente de la situación en cuestión, asumiendo el aspecto de cierta convicción injustificable de que un concepto «se puede aplicar en la inmediata proximidad». Bien al contrario (y según mi perspectiva), cuando uno posee ese tipo de convicción, esta sí que se puede fundamentar de modo satisfactorio: a partir, precisamente, de la manera en que las cosas se le aparecen a uno.

Durante la *Conferencia primera* (apartado 6), afirmé que el coherentismo de Davidson es un reflejo de lo difícil que puede ser asumir que las operaciones de las capacidades conceptuales puedan ser pasivas. Y la misma dificultad parece que se presenta también en el argumento de Evans que parte del hecho de que la experiencia es «independiente de la creencia». De hecho, Davidson y Evans representan las dos únicas alternativas posibles según el dilema que esta dificultad nos impone. Si uno no llega a percibir que las capacidades conceptuales puedan estar en acción en la sensibilidad misma, le quedarán a uno dos opciones: ora, como hace Davidson, la opción de insistir en que la experiencia sólo puede relacionarse causalmente, y no racionalmente, con el pensamiento empírico; ora, como hace Evans, la opción de caer en el Mito de lo Dado, e intentar atribuir luego a la experiencia (concebida como algo exterior a lo conceptual) relaciones racionales con el pensamiento empírico. Davidson sostiene que el Mito de lo Dado sólo se podrá evitar si negamos que la experiencia sea epistemológicamente significativa; Evans, y con buenas razones para ello, es incapaz de tragarse tal negación, y abraza entonces cierta versión del Mito de lo Dado, mostrándonos con ello que comparte con Davidson el planteamiento general del número de opciones posibles. Mi

argumento reposa, sin embargo, sobre la tesis de que no hace falta que nos reduzcamos a ese planteamiento concreto de cuántas son las posibilidades viables. Volveré sobre este asunto en la próxima conferencia.

7. Ya he mentado una tercera consideración a la que Evans recurre para justificar su postura: que compartimos la percepción –al igual que la memoria– con «los animales» (p. 124), es decir, con criaturas a las que no se les puede atribuir capacidades conceptuales (según la interpretación exigente de lo que estas son en la cual coincidimos Evans y yo).

Ello me trae de vuelta a ese par de incomodidades gemelas a que me referí hace un momento (en el apartado 3). Tanto Evans como yo mismo nos vemos comprometidos a defender que se deben tratar de forma diferente los procesos perceptivos de las criaturas que poseen espontaneidad y los procesos perceptivos de las criaturas que no la poseen. En el primer caso se puede aplicar la noción de experiencia (en un sentido estricto que la conecte con las capacidades conceptuales), mas no en el segundo. Sin embargo, puede parecer que la postura de Evans hace que esta implicación de nuestras dos teorías aparezca, en su caso, como algo menos vergonzoso que en el mío, ya que él sí que nos proporciona algo que podemos considerar claramente común a ambos tipos de criaturas: los estados del sistema informativo, con su contenido no conceptual.

Cabe disipar en parte esta impresión al considerar el tercer elemento del sistema informativo: el sistema de los testimonios. Según Evans, contamos con cierto conocimiento procedente de la acción del sistema de los testimonios, que tuvo lugar antes de que estuviésemos en condiciones de entender las emisiones lingüísticas pertinentes. De manera que el sistema de los testimonios es, en sí mismo, «más primitivo» que el entendimiento. Ello es un hecho parcialmente paralelo al de que compartamos la percepción y la memoria con los meros animales. Ahora bien, supongamos que el compartir la percepción con criaturas que carecen de espontaneidad fuese un buen motivo para atribuirle a nuestra experiencia perceptiva un contenido que no fuese conceptual, basándonos en que, de decir que el contenido de nuestra experiencia sí que es conceptual, pondríamos con ello este contenido fuera del alcance

de esos otros sujetos perceptivos. En ese caso, y razonando de modo paralelo, el hecho de que las acciones del sistema de los testimonios sean primitivas sería un buen motivo para suponer que, cuando tratásemos con el sistema de los testimonios de modo ya maduro (cuando ya comprendiésemos las emisiones lingüísticas que transmiten esos testimonios), el contenido que este sistema nos aportase habría de ser un contenido no conceptual. Y, sin embargo, lo cierto es que si hay algo en lo que sin lugar a dudas entren en juego las capacidades conceptuales, tal cosa es la comprensión del lenguaje. De manera que ¿cuál es el papel que juegan esas capacidades conceptuales cuando tratamos de modo maduro con el sistema de los testimonios, si el contenido que este sistema nos aporta es un contenido no conceptual? En un paralelo claro con la opinión de Evans acerca del papel que las capacidades conceptuales juegan en la experiencia, habríamos de proporcionar esta respuesta: las capacidades conceptuales que se ejercen al comprender una emisión lingüística no contribuyen a determinar el contenido que se supone que se le comunica a uno, sino que únicamente sirven para dar cuenta del acceso a tal contenido (el cual viene determinado, de modo independiente, por parte de las operaciones del sistema informativo). Pero esta es, sin duda, una idea escasamente atractiva.

Si compartimos con los meros animales la percepción, entonces ya poseemos, ciertamente, algo en común con ellos. Ahora bien, existe la tentación de pensar que habrá de ser posible individuar lo que tenemos en común con ellos por la vía de ir eliminando lo que nos distingue específicamente frente a ellos, de tal forma que, al final, lleguemos a un residuo que podamos reconocer como aquello que también figura en la vida perceptiva de los meros animales. Un rol de «residuo» similar es el que, en la concepción de Evans, juegan los estados informativos, con su contenido no conceptual. Sin embargo, no es imprescindible que hayamos de rendir cuenta de la combinación de algo común y algo marcadamente diferente –entre dos instancias– mediante el expediente de reducir a dos factores diferentes –por un lado, lo «común» y, por otro, lo «diferente»– esa combinación: es decir, no hace falta que presupongamos que nuestras vidas perceptivas incluyan un núcleo que también podría hallarse en la vida perceptiva del mero animal, al cual se le sume luc-

go un ingrediente adicional. Y si, con todo, adoptamos esta vía, entonces no habrá manera de comprender de un modo satisfactorio el papel de ese supuesto núcleo en nuestras vidas perceptivas. Nos veremos abocados al dilema cuyas dos alternativas suscriben, respectivamente, Davidson y Evans, y que conduce a ambos a posturas sumamente insatisfactorias, según vengo reivindicando.

No obstante, podemos esquivar el dilema. No nos hace falta afirmar que tenemos lo mismo que los animales tienen (contenido no conceptual), y que luego además tenemos algo que ellos no tienen (y por ello podemos hacer conceptual ese contenido, y ellos no pueden). En lugar de eso, podemos sostener que poseemos algo que los meros animales también poseen, la sensibilidad perceptiva hacia las características de nuestro entorno, pero que lo poseemos en una forma especial; nuestra sensibilidad perceptiva hacia el entorno se halla inserta en el ámbito de la espontaneidad, y esto es lo que nos distingue de ellos.

Creo que, a la postre, habremos de ser capaces de adoptar una posición de este género. Pero tal vez estas formulaciones que hemos hecho de ella comienzan a revelar el carácter de cierto factor que la dificulta, y al que ya he venido aludiendo. Me refiero a cierta influencia, cuyo inmenso poder es fácil comprender, que actúa sobre nuestra forma de pensar, influencia que tiende a hurtarnos la posibilidad misma de admitir la concepción correcta. Tal dificultad emerge en preguntas como esta: ¿cómo es posible que la espontaneidad empape toda nuestra vida, hasta el punto de estructurar también aquellos aspectos de nuestra vida que reflejan nuestra condición natural, aquellos aspectos de nuestra vida que reflejan lo que compartimos con los animales ordinarios? La idea es que la libertad de la espontaneidad habría de consistir en algo así como una desvinculación con respecto a la naturaleza, algo que nos permitiese elevarnos por encima de ella, en vez de ser nuestro modo particular y propio de vivir una vida animal. En la próxima conferencia volveré en torno a estos asuntos.

4

Conferencia cuarta. La razón y la naturaleza

1. Hasta el momento, me he ocupado de algunas dificultades con las que nos podemos topar durante nuestra reflexión en torno a los juicios y el conocimiento empíricos si tratamos de dar cuenta de la posición de Kant a propósito de la espontaneidad.

Aceptar esa posición significa reconocer que al juzgar hacemos un uso activo de capacidades que nos permiten hacernos cargo de nuestro pensamiento. Mas ello amenaza con lanzarnos a cierta oscilación entre dos alternativas intragables. La primera de ellas es que perdamos el contacto entre el pensamiento empírico y la realidad independiente, un contacto que tendría que darse por fuerza para que se reconociese aquello con lo que tratamos como algo que se relaciona con la realidad independiente en absoluto. Y es que, puesto que la idea de espontaneidad es una idea de la libertad, ello amenaza con hacer que lo que se pensó como pensamiento empírico acabe degenerando, dentro de nuestra concepción, en algo que gira en el vacío sin fricción alguna con nada. Al recular desde este extremo de la primera alternativa nos tienta entonces la suposición —y he ahí la segunda alternativa a que nos hemos referido— de que podemos reinstaurar la fricción entre el pensamiento y el mundo asumiendo que las justificaciones de los juicios empíricos finalizan en ciertos objetos de ostensión pura, no contaminados por la conceptualización. Mas, si reflexionamos en torno a esta alternativa hasta el final, notamos que esos supuestos puntos finales de la justificación no pueden servirle al sujeto, de un modo inteligible, como razón para sus juicios. Y entonces nos tienta de nuevo la posibilidad de columpiarnos otra vez hasta la renuncia de la necesidad de fricción con la realidad externa.

He venido reivindicando que hemos de concebir las experiencias como estados o sucesos en los cuales las capacidades que pertenecen a la espontaneidad son algo que ya ha entrado en juego en cada caso efectivo de receptividad. Las experiencias cuentan con contenido gracias al hecho de que ya se hallan en acción dentro de ellas capacidades conceptuales, es decir, capacidades que genuinamente pertenecen al entendimiento. A estas capacidades les resulta esencial para ser lo que son el que pueda utilizárselas durante el pensamiento activo y potencialmente autocrítico. Sin embargo, cuando esas capacidades entran en juego dentro de la experiencia, el sujeto de tal experiencia está pasivo: la realidad independiente es la que actúa sobre él. Cuando la experiencia pone a nuestra disposición cierto contenido conceptual, es nuestra sensibilidad misma la que se halla en acción, y no es que nuestro entendimiento esté superponiendo cierta construcción sobre algo preconceptual que la sensibilidad le hubiese previamente otorgado. Al menos en el caso de la «experiencia externa», las impresiones que la realidad independiente hace sobre nuestros sentidos ya portan consigo contenido conceptual. Ello nos permite reconocer cierta constricción externa sobre la libertad de la espontaneidad, sin caer por ello en incoherencia alguna. Y, de esta manera, podemos exorcizar el espectro de algo que girase en el vacío sin fricción alguna con nada, espectro que nos privaba de todo cuanto se pudiera reconocer como contenido empírico alguno.

La postura que defiendo recurre a la receptividad para asegurarse de que existe la fricción, al igual que hace el Mito de lo Dado; pero se diferencia del Mito de lo Dado en que asume que las capacidades de la espontaneidad se hallan en acción continuamente, incluso en los fundamentos últimos de los juicios empíricos. Tal cosa es lo que nos permite reinstaurar la fricción sin socavar por ello la idea misma de fundamentos últimos (tal y como le ocurre, en cambio, al Mito de lo Dado).

He insinuado (en el apartado 6 de la *Conferencia primera*, y en los apartados 6 y 7 de la *Conferencia tercera*) que resta una dificultad importante a la hora de aceptar una concepción como esta, una dificultad que debe de estar demasiado bien arraigada. Podemos apercibirnos de ello al comparar las perspectivas de Davidson y Evans, tal y como hice hacia la conclusión de la conferencia anterior: tanto Davidson como Evans se proponen dar cuenta de la posición de Kant acerca de la espontaneidad, y ni al uno ni al otro les tienta la posibilidad de un naturalismo crudo, que optaría por no tomar parte en esta área de la filosofía en general mediante el expediente de negar que la espontaneidad del entendimiento sea algo *sui generis* a la manera que se sugiere cuando se la conecta con la idea de libertad. Con todo, ni Davidson ni Evans estiman la posibilidad de que las capacidades conceptuales puedan encontrarse ya en acción dentro de cada caso concreto de sensibilidad. No es que arguyan que no existe esa posibilidad, sino que simplemente esta no figura como tal en su pensamiento. Y el resultado de esta ausencia es que se ven abocados a tener que tomar una de las dos alternativas del dilema ya mencionado. En tanto que no atendamos (como tercera posibilidad ulterior) a la acción pasiva de las capacidades conceptuales, no podremos siquiera tratar de imaginar la experiencia como una constricción racional que opera sobre el pensamiento empírico sin tener que caer por ello en el Mito de lo Dado. Mito que además, por su parte, haría que se nos volviera ininteligible el modo en que podrían ejercer influencia racional las supuestas justificaciones últimas. De modo que, llegados a este punto, pareciera que la única alternativa viable que nos resta es la de renunciar a pensar que la experiencia constriña racionalmente el pensamiento empírico. Pero he argüido que tal opción es intolerable: si bien dentro de este planteamiento de las posibilidades con que contamos no hay manera alguna de atribuirle al pensamiento ningún género de fricción contra la realidad independiente, lo cierto es que hay que atribuirle necesariamente tal fricción si de lo que queremos estar hablando es de contenido empírico en absoluto. Quedarse, pues, en un planteamiento como ese no puede resultar cómodo; de forma que algún motivo bien profundo habrá de estar influyéndoles a Davidson y a Evans como para que, cada uno a su manera, lleguen a persuadirse de lo contrario.

Davidson suscribe cierta versión de una de las dos alternativas del dilema: la que renuncia al control racional que procede de la realidad independiente. Así, Davidson cree que un vínculo meramente causal –y no racional– entre el pensamiento y la realidad independiente bastará como interpretación de la idea de que el contenido empírico requiere de la fricción contra algo externo al

pensamiento. Pero lo cierto es que no basta. Los pensamientos sin las intuiciones estarían vacíos, tal y como Kant casi afirma; y si hemos de librarnos de la amenaza de la vacuidad, habremos de contemplar las intuiciones como algo que entabla relaciones racionales con aquello que deberíamos pensar, y no sólo como algo que entabla relaciones causales con lo que ya de hecho pensamos. De no ser así, perderíamos la idea misma de algo en lo que pensamos: los supuestos pensamientos serían algo que carece aún, en el sentido pertinente, de intuiciones y, por consiguiente, estarían vacíos. Davidson logra sentirse cómodo con su coherentismo (según el cual el pensamiento carece de constricción racional desde el exterior) sólo porque no capta que la amenaza de la vacuidad es la que de verdad importa. Pues Davidson cree que el único motivo de requerir una conexión racional entre las intuiciones y los pensamientos es el de cerciorarnos de que está justificado que adoptemos uno u otro pensamiento, como si pudiésemos dar por supuesto que todos ellos son realmente pensamientos, que poseen contenido. Mas, si no hemos permitido que las intuiciones entablen relaciones racionales con los pensamientos, lo que se pondrá en cuestión será precisamente si estos poseen contenido o no. Cuando Davidson aduce que un conjunto de creencias seguro que es verdadero en su mayor parte, se sirve de la idea de un conjunto de creencias, un conjunto de estados que poseen contenido. Lo cual implica que, por muy exitoso que resulte este su argumento según sus propios términos, lo cierto es que llega ya demasiado tarde si lo que quería era neutralizar el verdadero problema con que cuenta esta primera alternativa ofrecida por el dilema.

Evans suscribe cierta versión de la segunda alternativa ofrecida por el dilema. Al igual que Davidson, Evans asume que las experiencias son algo no conceptual (por sí mismas, hemos de añadir en el caso de Evans). Pero, a diferencia de Davidson, Evans cree que las experiencias pueden no ser conceptuales y, al mismo tiempo, constreñir racionalmente las operaciones de la espontaneidad; cree que los juicios pueden «basarse en» las experiencias incluso a pesar de que las experiencias sean algo externo a la espontaneidad. Y Evans está en lo correcto, contra Davidson, cuando retiene implícitamente aquello que, a la postre, motiva su concepción: que los pensamientos, para no estar vacíos, es decir, para poder ser pensamientos en absoluto, han de resultar racionalmente responsables ante las intuiciones. No obstante, la postura de Evans no puede estimarse como una posición coherente. Davidson está en lo cierto, contra él, cuando piensa que, si las experiencias son algo no conceptual, entonces no pueden ser aquello en lo cual los pensamientos se basan racionalmente. Cuando Evans invoca un contenido no conceptual, ello le sirve meramente para intentar camuflar el hecho de que, al excluir las experiencias del ámbito de actuación de la espontaneidad, ha hecho con ello que se nos vuelva imposible la comprensión de cómo podría jugar una experiencia el papel de razón dentro de esos ejercicios paradigmáticos de la espontaneidad que son los juicios.

De forma que la situación es la siguiente: dada la presuposición que tanto Davidson como Evans comparten, ambos se hallan confinados al par de posturas entre las cuales cada uno respectivamente elige. Y cada cual de ellos cuenta a su favor con lo que parece un argumento absolutamente sólido contra el otro.

2. Ahora me gustaría comenzar a destapar cuál es el bloqueo mental, presumiblemente bien arraigado, que genera esta situación tan poco confortable. Es esta una tarea que me ha estado rondando ya desde la *Conferencia primera*.

Evans nos ofrece un buen número de razones para suponer que el contenido de nuestras experiencias perceptivas no es conceptual. Una de estas razones, que discutí brevemente hacia el final de la conferencia anterior (en el apartado 7), se basa en el hecho de que compartimos la percepción con criaturas que carecen de capacidades conceptuales (en el sentido estricto de estas que Evans acepta): compartimos la percepción con criaturas incapaces de pensamiento activo y autocrítico).

Yo insistí en que este argumento no puede derrocar la concepción que he venido defendiendo (según la cual, la espontaneidad empapa todas nuestras interacciones perceptivas con el mundo, *incluidas* las impresiones mismas de la sensibilidad). Tampoco es un argumento que pueda forzarnos a sustituir mi concepción por la de Evans (según la cual, la espontaneidad distintiva de nuestras vidas perceptivas es algo que se añade a otra parte de nosotros, la sensibilidad; la cual, por su parte, ha de ser independiente de la esponta-

neidad, puesto que la compartimos con sujetos perceptivos más primitivos). A fin de cuentas, sostengo, lo que compartimos con los animales brutos es la sensibilidad perceptiva hacia las características del ambiente. Cabría distinguir, pues, dos clases de tal sensibilidad: una de ellas empapada de espontaneidad, y la otra independiente de ella. Esto daría cuenta de esa combinación de similitud y diferencia que existe entre nosotros y los brutos animales, pero lo haría con una táctica distinta a la que Evans adopta para hacer lo mismo (la táctica de descomponer tal combinación en dos factores diferentes: por un lado, lo que nos hace semejantes, y por otro, lo que nos diferencia). Y lo cierto es que resulta ser una gran fortuna que exista esta otra alternativa que sostengo, por cuanto la táctica de Evans nos devolvería al dilema que he empezado ilustrando.

De manera que el compararnos con los animales brutos no nos fuerza a separar la sensibilidad del entendimiento, ni a excluir las intuiciones del ámbito de la espontaneidad. Pero, tal y como insinué hacia el final de la conferencia anterior, esa comparación nos puede colocar sobre la vía que nos llevará a entender por qué es tan fácil pensar que la susodicha separación entre sensibilidad y entendimiento sea algo obligatorio; tal comparación puede empezar a explicarnos por qué tendemos a dejar pasar desapercibida la posibilidad de que las capacidades conceptuales, en sentido estricto, puedan estar en acción ya en cada caso concreto en que se ejerce la sensibilidad.

Los animales brutos son seres naturales, y nada más. Su ser está enteramente comprendido dentro de la naturaleza. En particular, las interacciones sensoriales con su ambiente son procesos naturales. Ahora bien, nosotros somos como los animales brutos en la medida en que nosotros también somos perceptivamente sensibles a nuestro ambiente. La capacidad de sentir es una característica de su vida animal, y debería, pues, ser también algo animal en nuestro caso. La capacidad de sentir de los animales brutos es una de las formas en las cuales su ser animales, su ser puramente seres naturales, se realiza. Y así, nuestra capacidad de sentir, como aspecto que es de nuestra vida animal, debería igualmente ser uno de los modos en que nuestro ser natural se realiza (incluso en el caso de que no queramos creer que nuestro ser sea meramente natural, lo cierto es que, sin duda, al menos es en parte natural).

No obstante, puede parecer imposible reconciliar el hecho de que nuestra capacidad de sentir pertenezca a lo natural con el pensamiento de que la espontaneidad pueda empapar la totalidad de nuestra experiencia perceptiva misma (las labores de nuestra sensibilidad). ¿Cómo podrían estar estructuradas por parte de la espontaneidad (de la libertad que nos permite hacernos cargo de nuestro pensamiento activo) las operaciones de algo que es meramente natural? Si no vemos aquí ninguna posibilidad de que ello sea así, nos veremos forzados a suponer que las intuiciones deban de constituirse de un modo independiente con respecto al entendimiento: a través, por lo tanto, de los sentidos, que responden de manera natural a los impactos del mundo sobre ellos. Y es entonces cuando nos vemos situados ante el abanico de posibilidades ante el cual Davidson y Evans también se hallan.

3. Lo que aquí actúa es una concepción de lo natural que bien pudiera parecernos cosa de simple sentido común, aunque no siempre lo haya sido. La concepción a que me refiero se puso a nuestra disposición únicamente tras haber sido dificultosamente conseguida por parte del pensamiento humano en cierta época histórica concreta, la época del triunfo de la ciencia moderna. La ciencia moderna entiende su objeto de estudio de un modo que amenaza, como mínimo, con dejarlo «desencantado», por usar la imagen de Weber que ha llegado a ser un lugar común. Tal imagen señala una oposición entre dos tipos de inteligibilidad: por un lado, la clase de inteligibilidad que busca la ciencia (que llamamos) natural; por otro lado, la clase de inteligibilidad que se halla en algo cuando lo ponemos en relación con otros elementos del «espacio lógico de las razones», por usar la sugerente expresión de Wilfrid Sellars[1]. Si identificamos la naturaleza con aquello que la ciencia natural trata de hacernos comprensible, entonces corremos, como mínimo, el riesgo de vaciar de significados tal naturaleza. Y, a modo de compensación —por así decir—, la consideraremos entonces como fuente inagotable de la inteligibilidad del otro tipo (la que hallamos en

1. Cf. la *Conferencia primera*, apartado 2. Naturalmente, las representaciones que nos hacemos de la naturaleza se ligan entre sí mediante relaciones de justificación. El argumento reposa más bien en señalar que no existen tales ligazones en aquello que esas representaciones representan.

un fenómeno cuando vemos que lo rige una ley natural)[2]. Uno de los logros del pensamiento moderno fue el llegar a distinguir netamente entre este segundo tipo de inteligibilidad y el primero. Desde una perspectiva típicamente medieval, lo que hoy contemplamos como el objeto de estudio de la ciencia natural se concebía como algo repleto de significados, como si toda la naturaleza consistiese en un libro de lecciones puestas a nuestra disposición; y es una prueba de progreso intelectual que hoy en día la gente culta y educada no pueda tomarse en serio tal idea (excepto, tal vez, de algún modo más o menos simbólico)[3].

2. La crucial dicotomía que aparece aquí es la que se da entre la organización interna del espacio de las razones y la organización interna de la naturaleza, según la concepción que la ciencia natural moderna nos invita a adoptar. Tal dicotomía es un reflejo de la oposición kantiana entre el reino de la libertad y el reino de la naturaleza; eso es lo que marca las tareas de gran parte de la filosofía poskantiana, y asimismo resulta central para el pensamiento de Sellars.

En el cuerpo del texto evito la explicación que algunos de los seguidores de Sellars hacen de aquello que se opone al espacio de las razones: Rorty, por ejemplo, habla en nombre de Sellars de cierta distinción entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de las «relaciones causales con objetos» (R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, 157; versión cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid 1989). Creo que esto conlleva una imagen muy discutible de cómo organiza principalmente la ciencia natural moderna su objeto de estudio, imagen contra la cual ya se quejaba el ensayo *On the Notion of Cause* de Russell (B. Russell, *On the Notion of Cause*, en *Mysticism and Logic*, George Allen and Unwin, London 1967 [1917], 132-151; versión cast.: *Misticismo y lógica y otros ensayos*, trad. de S. Jordán, Edhasa, Barcelona 2001). Russell argüía ahí que la noción de causa debería reemplazarse, en su papel de principio organizador básico del mundo tal y como la ciencia natural lo ve, por algo así como la idea de «procesos regidos por leyes». De modo que lo que ha de oponerse al espacio de las razones no es el espacio de las causas, sino (como ocurre en el cuerpo de mi texto) el reino de la ley (esto no afecta para nada al hecho –utilizado antes por mí al explicar sellarsianamente por qué es un mito el Mito de lo Dado [*Conferencia primera*, apartado 3]– de que una relación *meramente* causal no pueda ejercer la función de una relación de justificación).

No se trata sólo de que tal interpretación de la oposición sea incorrecta en lo que atañe a la ciencia; también resulta sumamente controvertida por cuanto conlleva la suposición de que la idea de conexiones causales se restringe al pensamiento que *no* se halla estructurado por el espacio de las razones. Según mi interpretación, la oposición no impide que un área del discurso se encuentre dentro del espacio lógico de las relaciones causales con los objetos, sin que por ello tenga que dejar de estar en el espacio lógico de las razones. A diferencia de lo que la oposición establecida por Rorty supone, las razones sí que pueden *ser* causas.

3. Cf. el cap. primero de C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Ahora bien, si concebimos la naturaleza como el reino de la ley (y así hacemos uso de su modo de inteligibilidad propia para acotarla con respecto a la inteligibilidad propia de los miembros del espacio de las razones), entonces colocamos en peligro la idea misma de que la espontaneidad pudiese caracterizar las labores de nuestra sensibilidad como tal. La facultad de la espontaneidad es el entendimiento, nuestra capacidad de reconocer y hacer que llegue a producirse el tipo de inteligibilidad propio de los significados. Descubrimos tal tipo de inteligibilidad al ubicar las cosas en un espacio lógico que es *sui generis* con respecto al reino de la ley. Pero la sensibilidad, tal y como ya he afirmado, es parte de nuestra naturaleza, parte de lo que compartimos con los meros animales. Si ello significa que las operaciones de tal sensibilidad son lo que son gracias a su ubicación en el reino de la ley, puede entonces parecer incoherente el suponer que los conceptos pudiesen configurarlas. Ello implicaría que esas operaciones asimismo son lo que son gracias a su ubicación en el espacio lógico contrario.

Además, más nos vale no aspirar a devolverle al mundo meramente natural el encanto perdido de antaño. Según la concepción que he estado aconsejando, la sensibilidad nos depara estados y sucesos con contenido conceptual, y ello nos permite considerar que un sujeto perceptivo está abierto a los hechos. El mundo que experimentamos no está excluido de la esfera de lo conceptual. Por decirlo de otro modo, lo que experimentamos no es algo externo al ámbito en que se da el tipo de inteligibilidad propio de los significados (cf. la *Conferencia segunda*). Mas en la medida en que lo que experimentamos incluye hechos meramente naturales, ello podría parecer una invitación a retornar a cierta superstición precientífica, un insano tentativo nostálgico de volver a encantar el mundo natural.

Permítaseme subrayar que el asunto no puede reducirse aquí a la cuestión de la comprensión recíproca que unos tenemos de otros, algo que deberá incluir la inteligibilidad propia del «espacio de las razones». Si estamos de acuerdo con el desencantamiento de la naturaleza, si dejamos que los significados se expulsen fuera de aquello que he venido llamando «lo meramente natural», entonces ciertamente habremos de preocuparnos por volver a introducir los significados dentro de nuestra concepción cuando pasemos a examinar las interacciones humanas. Pero no es sólo en nuestra com-

prensión del lenguaje (y en la comprensión que tenemos unos de otros gracias a todo lo que con él se da) donde se encuentran en acción las capacidades conceptuales. He reivindicado que las capacidades conceptuales (capacidades para efectuar un tipo de comprensión cuyo correlato es el tipo de inteligibilidad propio del significado) también se hallan en acción dentro de nuestra comprensión del mundo que existe aparte de los seres humanos. La cuestión es cómo podemos admitir esta concepción sin invitar a que se reinstaure la idea de que los movimientos de los planetas, o la caída de un gorrión, se abordan de manera correcta sólo cuando se abordan del mismo modo que un texto, o que una emisión lingüística, o que algún otro tipo de acción humana.

4. Tal y como apunté (en el apartado 1), ni a Evans ni a Davidson les tienta lo que he llamado «un crudo naturalismo»: cierta manera de pensar que simplemente abandonaría toda la bulla que he venido provocando acerca de la idea de espontaneidad. En efecto, tanto Evans como Davidson sostienen que no podremos entender la idea de espontaneidad de modo naturalista, si «naturalista» se usa según la concepción de naturaleza que he estado describiendo.

Obviamente, tal concepción hace que nos preguntemos acerca de cuál es el estatus de la espontaneidad, y voy a distinguir tres tipos de respuesta que cabría proporcionarle a este interrogante.

En primer lugar está el naturalismo crudo, que trata de domesticar las capacidades conceptuales mediante el recurso de integrarlas dentro de la naturaleza concebida como el reino de la ley. A este enfoque no le hace falta negar que las capacidades conceptuales pertenezcan a la facultad de la espontaneidad, la facultad que nos permite hacernos cargo de nuestras vidas. Pero la idea es que, si existe algo de cierto en todo lo que decimos acerca de la espontaneidad, ello tendría que poderse captar entonces mediante términos cuyo papel fundamental sea el de mostrar la posición de las cosas en la naturaleza concebida como el reino de la ley. Tal vez debamos conceder entonces que las relaciones que forman la estructura del espacio de las razones (relaciones de justificación y similares) no son algo que esté ahí visible, sin más, en la naturaleza, tal y como nos la describen las ciencias naturales paradigmáticas. Pero, según este enfoque, cabe reconstruir la estructura del espacio de las razones a partir de los materiales conceptuales que ya aparecen en una descripción científico-natural de la naturaleza. Y por consiguiente, aquellos modos de pensar que coloquen su objeto propio en el espacio de las razones –por ejemplo, la reflexión que se ocupa de la espontaneidad como tal– podrán, después de todo, contarse como algo que también es científico-natural. Sin duda, no son paradigmáticamente científico-naturales: pero esto es así sólo porque cuesta trabajo mostrar cómo sus conceptos característicos también sirven, a la postre, para ubicar las cosas dentro de la naturaleza.

En la versión más directa de este enfoque, la tarea que nos quedaría por hacer es la de *reducir* la estructura del espacio de las razones a algo que, según la concepción dada, ya se contemple sin problemas como natural. Mas no me gustaría que limitásemos tal enfoque a esta su versión reduccionista. Lo que importa simplemente es que aquellas ideas cuyo ámbito primero era el espacio de las razones se describen como si, después de todo, sirviesen para ubicar las cosas dentro de la naturaleza (en su sentido pertinente). De acuerdo con esta perspectiva, podemos identificar la naturaleza con el reino de la ley, mas al mismo tiempo negar que la naturaleza así concebida quede netamente desencantada. Se trata de afirmar que lo natural, incluso cuando se concibe así, no está excluido del tipo de inteligibilidad propio de los significados.

Quienes se enfrentan contra este tipo de naturalismo estiman que la oposición que ha generado nuestras dificultades (la oposición entre espacios lógicos) es algo auténtico. La estructura del espacio de las razones se resiste tozudamente a ser integrada dentro de un naturalismo que conciba la naturaleza como el reino de la ley. De forma que, si la manera que tiene algo de ser natural es la de colocarse dentro del reino de la ley, entonces lo natural, como tal, no puede sino quedar desencantado. Deseo diferenciar dos vías según las cuales se puede elaborar esta idea; serán el segundo y el tercero de los tres tipos que examinaré de respuesta a la pregunta acerca de cuál es el estatus de la espontaneidad.

Uno de estos tipos de respuesta consiste en la línea de argumentación que he venido sustentando. Incluso a pesar de que el espacio lógico en que mora la idea de espontaneidad no pueda asimilarse al espacio lógico en que moran las ideas de lo natural (en el sentido que nos ocupa), con todo, las capacidades conceptuales se

encuentran ya activas cuando opera nuestra sensibilidad como tal, es decir, cuando hacemos efectiva nuestra naturaleza animal. Tal y como he reconocido, esto puede parecer que refleja cierta nostalgia hacia la visión del mundo precientífica, a modo de invocación a favor de un reencantamiento de la naturaleza. Y ciertamente nos obliga a mostrarnos renuentes ante la concepción, característicamente moderna, según la cual el modo que tiene algo de ser natural es su ubicación en el reino de la ley.

El tercer tipo de enfoque se diferencia del mío justamente en este punto. A lo que me refiero es a un modo de pensar que casi se hace explícito del todo en Davidson.

Davidson se opone a un tratamiento crudamente naturalista de lo que, en efecto, es la idea de la espontaneidad. Reclama que los conceptos de las «actitudes proposicionales» únicamente tienen sentido si un «ideal constitutivo de racionalidad»[4] los rige. En los términos que he venido empleando, lo que esto significa es que aquello para lo que estos conceptos valen fundamentalmente es para servir al tipo de inteligibilidad propio de los significados, el tipo de inteligibilidad que hallamos en algo al ubicarlo dentro del espacio de las razones[5]. A partir de ahí, Davidson aduce que no podemos reducir esos conceptos a conceptos gobernados por un «ideal constitutivo» diferente –o, por expresarlo con palabras sellarsianas, conceptos que moran en un espacio lógico distinto–. Concretamente, y en los términos (de nuevo) que he venido utilizando, el rol intelectual de esos conceptos relacionados con la espontaneidad no puede duplicarse para que asimismo sirvan como conceptos cuyo fin fundamental es ubicar las cosas en el reino de la ley.

4. Cf. D. Davidson, *Mental Events*, en *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, 207-225, aquí 221-223 (versión cast.: *Sucesos mentales*, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. castellana de O. Hansberg, J. A. Robles y M. Valdés, Universidad Autónoma de México-Crítica Grijalbo Mondadori, México 1995).

5. Asumo que las ideas de Davidson tienen que ver con lo que he estado denominando, en términos kantianos, «la espontaneidad del entendimiento». Me baso para ello en la patente convergencia entre, por una parte, la invocación davidsoniana del «ideal constitutivo de la racionalidad» (al explicar qué es lo que tiene de especial el aparato conceptual del que se ocupa) y, por otra, la imagen sellarsiana del espacio de las razones, que he aprovechado para explicar la idea kantiana de espontaneidad.

Hasta aquí todo esto no es sino algo así como la base común de apoyo que compartimos Davidson y yo para podernos oponer al naturalismo crudo. Lo que distingue al enfoque de Davidson con respecto al mío es una «tesis ontológica»: las mismas cosas a las que se aplican los conceptos *sui generis* (los conceptos cuya aplicabilidad marca la presencia de la espontaneidad) ya se encuentran, por principio, igualmente a disposición de una investigación cuyo interés se dirija hacia el reino de la ley. La discriminación esencial entre los dos tipos de inteligibilidad separa dos lotes de capacidades conceptuales, pero no separa su ámbito de aplicación en dos. Davidson pronuncia su «tesis ontológica» en referencia concretamente a los sucesos: todo suceso, incluso los que caen bajo los conceptos que sirven para la inteligibilidad del «espacio de las razones», puede en principio hacerse inteligible en términos de la acción de la ley natural.

El propósito de Davidson es aquí el de dejar lugar como para que se pueda sostener que las cosas sobre las cuales se aplican los conceptos *sui generis* mantienen relaciones causales (unas con otras y con respecto a otras cosas), sin que por ello se vea amenazada la tesis de que las relaciones causales son algo que se entabla sólo entre elementos del reino de la ley. Una vez aceptada esa tesis, las cosas sobre las cuales se aplican conceptos *sui generis* sólo pueden conectarse de modo causal si resultan ser asimismo elementos del reino de la ley; y Davidson afirma que lo son, incluso a pesar de que no se revelen como tales cuando se les aplican los conceptos *sui generis*[6]. Pero nos acercaremos más a lo que me interesa resaltar aquí si consideramos un propósito alternativo de Davidson, según el cual se sustituye la tesis de que las relaciones causales se entablan entre elementos del reino de la ley por la tesis de que ser natural equivale a estar ubicado en el reino de la ley. En tal contexto, el objetivo de la «tesis ontológica» sería el de abrir el paso a la creencia de que las cosas sobre las cuales se aplican los conceptos *sui generis* son ciertamente entidades naturales, incluso aunque, cuando se les aplican conceptos *sui generis*, ello no revela en principio que estén ubicadas dentro del reino de la ley.

6. Así, una razón puede ser una causa, si bien no se debe a sus relaciones racionales el que entable relaciones causales.

No deseo disputar (al menos, no aquí) acerca de si la «tesis ontológica» es verdadera o no. Lo único que deseo señalar es que este enfoque excluye la concepción acerca de la experiencia que he aconsejado. Si no discutimos que la manera que tiene algo de ser natural es su ubicación dentro del reino de la ley, el hecho de que la sensibilidad sea natural se unirá al hecho de que el concepto de espontaneidad funcione dentro del espacio de las razones, de tal modo que ello excluirá toda posibilidad de que esa espontaneidad pueda empapar las operaciones de la sensibilidad como tal –al menos, en tanto en cuanto repudiemos la alternativa de insertar de manera crudamente naturalista el espacio de las razones dentro del reino de la ley–. Según la «tesis ontológica», las cosas sobre las cuales se aplican los conceptos *sui generis* relacionados con la espontaneidad son cosas que tienen una ubicación en el reino de la ley. Pero los conceptos son *sui generis* precisamente porque el hecho de que se les aplique a ciertas cosas no es debido a la ubicación de estas cosas en el reino de la ley. De forma que, si seguimos haciendo equivalente el lugar de algo en la naturaleza con su ubicación en el reino de la ley, entonces se nos vetará toda posibilidad de sostener que una experiencia pueda poseer su contenido conceptual justamente en cuanto que fenómeno natural que es.

Que las impresiones de los sentidos son manifestaciones de la vida sensitiva y, por lo tanto, fenómenos naturales, es una tesis que compartimos. La estrategia que estoy examinando ahora nos asegura que, en cuanto que fenómenos naturales que son, no se puede caracterizar las experiencias en términos propios de la espontaneidad. Su lugar en la naturaleza es su ubicación en la estructura, bien diferente, del reino de la ley. De forma que las concreciones de la capacidad natural de la sensibilidad, así considerada, sólo podrán ser intuiciones según una concepción dualista de ellas: productos de la naturaleza desencantada que opera independientemente de la espontaneidad. Y ello nos recluye en el abanico de posibilidades dentro del cual tanto Davidson como Evans se hallan encerrados; lo cual, según he argüido, resulta intolerable.

5. He diferenciado tres concepciones en torno a la cuestión de cómo se relaciona la espontaneidad con la naturaleza. Si una de ellas resulta intolerable, entonces nos quedarán las otras dos.

Una de esas dos alternativas es la volver al naturalismo crudo. Debería comenzar a quedarnos claro por qué resulta tan atractivo: no sólo porque se adecue a cierto cientificismo que colorea gran parte del pensamiento contemporáneo, sino también porque nos ofrece lo que parece que es la única vía posible de escape de cierto atolladero filosófico. He estado refiriéndome a la sensación de que debamos elegir por fuerza entre el Mito de lo Dado y cierto coherentismo que renuncia a toda constricción racional externa sobre el pensamiento de uno. Un diagnóstico tentador de esta dificultad filosófica localiza su origen en la idea de que sea preciso, con el fin de incluir el pensamiento en nuestra descripción, asegurarnos previamente de que aplicamos nociones *sui generis* que funcionan dentro de su espacio lógico propio, un espacio ajeno a la estructura del reino de la ley. Si pudiésemos librarnos de esa idea, podría evaporarse todo este piélago de filosofía. El naturalismo crudo nos insta a que dejemos de machacarnos con estas angustias filosóficas; en lugar de eso, deberíamos ponernos a salvar todo lo que merece la pena salvar de nuestra concepción acerca de nosotros mismos, reconstruyéndolo en términos de un repertorio de conceptos que sea ya, sin problema alguno, naturalista.

La única opción restante es que nos busquemos una forma de aceptar lo que he estado proclamando: que un concepto de espontaneidad que es *sui generis* (justo de un modo como el que corre el riesgo de llevarnos a que nos planteemos el problema citado) puede de todas formas entrar a caracterizar los estados y sucesos de la sensibilidad como tal –como instancias de nuestra naturaleza que son–. El naturalismo crudo le echa la culpa del problema a la idea de que la espontaneidad sea *sui generis*, mas no es ese el único blanco posible de nuestras sospechas; también está el naturalismo que equipara la naturaleza con el reino de la ley, y cuyo contexto es necesario para que nos parezca que sólo podremos reconocer que la espontaneidad posea un carácter *sui generis* si nos colocamos dentro del abanico de posibilidades ante el cual tanto Davidson como Evans se hallan confinados.

Sería un timo, una mera maniobra verbal, objetar que no se puede poner en cuestión que la naturaleza deba contemplarse de modo naturalista. Si pudiésemos repensar nuestra concepción de la naturaleza de tal modo que dejásemos espacio a la espontaneidad

dentro de ella, aunque al mismo tiempo neguemos que esa espontaneidad pueda captarse con los recursos del naturalismo crudo, entonces estaríamos al mismo tiempo repensando nuestra concepción de qué es lo que nos permite estimar que una cierta postura merezca el nombre de «naturalista».

6. Repensar las cosas de ese modo requiere que concibamos de forma diferente las concreciones de nuestra naturaleza. Habremos de volver a considerar la capacidad de responder ante los significados como algo que pertenece al ámbito de las operaciones de nuestras capacidades sensitivas como tales; mientras que, al mismo tiempo, no deberemos dejar de insistir en que la capacidad de responder ante los significados no se puede captar en términos naturalistas (si «naturalistas» se entiende en términos del reino de la ley).

Fácilmente podrá parecernos que no nos queda ahí espacio alguno en el que movernos. Al apartarnos del naturalismo crudo, nos vemos comprometidos a sostener que la idea de saber moverse en el espacio de las razones (la idea de ser capaz de responder a relaciones racionales) no se puede reconstruir a partir de materiales que sean naturalistas en el sentido que estamos intentando superar. Y puede fácilmente parecer entonces que nos estamos comprometiendo con un platonismo desenfrenado[7]. Puede parecer que debemos de estar describiendo el espacio de las razones como si fuese una estructura autónoma: autónoma por cuanto se construye independientemente de todo lo que es específicamente humano, ya que todo cuanto es específicamente humano es también, sin duda, natural (la idea de lo humano es la idea de algo que pertenece a cierta especie de animales), y nos estamos negando a naturalizar las exigencias de la razón. Mas las mentes de los humanos deberán de ser capaces, en algún u otro modo, de asirse a esta estructura inhumana. De manera que parece que estuviésemos describiendo a los seres humanos como algo que está, en parte, en la naturaleza y, en parte, fuera de ella. Lo que deseábamos era un naturalismo que dejase espacio a los significados, pero lo que tenemos ahora resulta ser algo que no es, en absoluto, un naturalismo[8].

Sin embargo, nos resta una salida posible. Este riesgo de pensar que hay cosas sobrenaturales surge a partir del momento en que interpretamos la tesis de que el espacio de las razones es *sui generis* como un rechazo a naturalizar las exigencias de la razón. Pero lo que se puso a nuestra disposición en tiempos de la revolución científica moderna fue una comprensión nítida del reino de la ley, y podemos negarnos a identificar tal cosa con que se nos haya hecho clara una nueva comprensión *acerca de la naturaleza*. Ello nos dejaría espacio como para seguir insistiendo en que la espontaneidad es *sui generis* (en comparación con el reino de la ley) sin que tengamos que caer en las tesis sobrenaturales del platonismo desenfrenado.

Para cerciorarnos de que nuestra capacidad de responder a las razones no es algo sobrenatural, habremos de acatar la idea de que son nuestras vidas las que se encuentran modeladas por la espontaneidad, configuradas de un modo que sólo se puede sacar a la luz según una investigación que obedezca a lo que Davidson llama «ideal constitutivo de la racionalidad». Ejercer la espontaneidad es algo que pertenece a nuestra manera de vivir. Y nuestra manera de vivir es nuestra forma de determinarnos como animales. De modo que podemos reformular esa idea diciendo que ejercer la espontaneidad pertenece a nuestra forma de determinarnos como animales. Ello elimina toda necesidad de tratar de vernos a nosotros mismos como algo que se halla dividido de un modo peculiar en dos partes: por un lado, con un pie en el reino animal y, por otro, con cierto compromiso misterioso y separado hacia un mundo de relaciones racionales externo a lo natural.

7. Escribo platonismo con la inicial en minúscula [a pesar de que, en inglés, se suele escribir con la inicial en mayúscula, al igual que el nombre de cualquier otra corriente filosófica (N. del T.)] para subrayar que lo que quiero dar a entender con la etiqueta «platonismo» es algo así como el sentido que esta expresión adquiere en la filosofía de las matemáticas. No presupongo, pues, que exista ningún tipo de conexión entre esta concepción y Platón, aparte de cierto parecido general en algunos aspectos que subyace al uso de este término en un contexto matemático. Durante la *Conferencia sexta* (apartado 1) añadiré algo en contra de la idea de conectar esta postura con Platón.

8. El monismo davidsoniano no nos es de ayuda aquí. No nos aporta ningún género de consuelo el considerar que todas las cosas de las que hablamos son cosas que aparecen en la naturaleza si, al mismo tiempo, seguimos teniéndonoslas que haber con verdades (acerca de algunas de esas cosas) que parecen sobrenaturales. El problema planteado por la oposición entre el espacio de las razones y el reino de la ley (en el contexto de un naturalismo que concibe la naturaleza como el reino de la ley) no es un problema ontológico, sino ideológico.

Para esto no hace falta que desdibujemos la oposición entre el espacio de las razones y el reino de la ley. Para contemplar las acciones de la espontaneidad como algo natural, no nos es preciso integrar los conceptos relacionados con la espontaneidad dentro de la estructura del reino de la ley; nos basta con hacer hincapié en el papel que juegan tales conceptos al captar las configuraciones de un modo de vida. Naturalmente, no perviviría aquí oposición alguna si tanto la idea de «vida» como la idea de sus configuraciones perteneciesen exclusiva o primordialmente al espacio lógico del reino de la ley; mas no existe motivo alguno para pensar que esto haya de ser así.

7. El mejor modo que conozco de recapacitar acerca de esta concepción alternativa de lo natural es el de reflexionar en torno a la ética de Aristóteles.

Para Aristóteles, la virtud del carácter, en sentido estricto, es una cosa diferente a la mera tendencia habitual a actuar de un modo coincidente con lo que la virtud nos impondría[9]. La virtud del carácter propiamente dicha entraña la presencia de un estado del entendimiento práctico configurado de un modo específico: la «sabiduría práctica» (*practical wisdom*), según la traducción inglesa estándar[10]. Tal «sabiduría práctica» consiste en la capacidad de responder a algunas de las exigencias de la razón (aunque Aristóteles no lo exponga de esta manera concreta). La idea es que la ética conlleva exigencias de la razón que están ahí tanto si lo sabemos como si no, y nuestros ojos se abren a ellas al adquirir «sabiduría práctica». De forma que la «sabiduría práctica» puede servirnos

9. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 13, trad. de J. Pallí, Gredos, Madrid 2000.

10. Es decir, la traducción de sir David Ross (Aristóteles, *The Nichomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press, London 1954). La traducción de Terence Irwin (Aristóteles, *Nichomachean Ethics*, Hackett, Indianapolis 1985) vierte el término como «inteligencia» –la palabra que el propio Aristóteles utiliza es *phronesis*– (en lengua española, los traductores oscilan entre la opción de usar «prudencia» como equivalente a tal *phronesis* –así, verbigracia, en la versión citada en la nota anterior–, o la posibilidad de traducir el término griego por «sabiduría práctica» –cf., por ejemplo, J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* III, ed. de J.-M. Terricabras, Ariel, Barcelona 1994, 2944–. Por evidente similitud entre esta segunda elección y la que McDowell privilegia en el texto anglosajón, *practical wisdom*, procederemos a aprovecharnos de ella durante nuestra traducción en lugar de la más habitual «prudencia» [N. del T.].

adecuadamente como modelo para el entendimiento, la facultad que nos permite reconocer y crear el género de inteligibilidad que depende de la ubicación de las cosas en el espacio de las razones.

Los lectores modernos de Aristóteles a menudo le atribuyen el propósito de erigir las exigencias de la ética a partir de ciertos hechos independientes que conciernen a la naturaleza humana[11]. Ello significa arrogarle a Aristóteles el esquema de una fundamentación naturalista de la ética, en la cual la naturaleza juegue una versión arcaica del rol jugado por la naturaleza desencantada en la ética moderna naturalista. Dada la pujanza de interpretaciones de este tipo, resulta complicado llegar a contemplar la concepción de Aristóteles del modo en que me gustaría hacerlo: como modelo de una manera de pensar que repiensa radicalmente lo natural. Al interpretarla tal y como hacen estos otros autores, la concepción aristotélica del entendimiento ético se quedaría más bien como un género peculiar de naturalismo crudo.

Mas considero que ese tipo de interpretación es, desde un punto de vista histórico, una monstruosidad. El papel tranquilizador que la naturaleza juega ahí únicamente cobra sentido si sirve de respuesta a una especie de angustia acerca del estatuto de las razones –razones éticas, en este caso– que resulta completamente ajena a Aristóteles, pues lo que subyace a esa angustia es justamente la concepción de la naturaleza que he presentado como típicamente moderna. Cuando se acota claramente el tipo de inteligibilidad que pertenece al reino de la ley, la otra cara de la moneda es la apreciación de que la estructura del espacio de las razones resulta, en comparación, especial; y existe una tendencia comprensible a constituir entonces el estudio de la naturaleza como el ejemplo paradigmático de lo que ha de ser la investigación acerca de cómo son las cosas. Así, es justo cuando la naturaleza amenaza con expulsar fuera de sí el espacio de las razones, que surgen las preocupaciones filosóficas acerca del estatus de las conexiones racionales, como algo en lo cual podemos acertar o no. Una respuesta a estas preocupaciones es la de resistirse a tal expulsión, a la manera en que lo ha-

11. Para una lectura de este tipo, cf. el cap. 3 de B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985. Algo parecido figura en el cap. 9 de A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1981 (versión cast.: *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987).

ce el naturalismo crudo: dejando sin cuestionar esa concepción de la naturaleza, pero insistiendo a la vez en que, después de todo, las supuestas exigencias racionales que tratamos de reivindicar pueden fundarse en –o reconstruirse a partir de– hechos independientes de la naturaleza. Si no me equivoco acerca de cuál es la génesis de esas preocupaciones, entonces habrá de resultar anacrónico el leer algo semejante en Aristóteles[12].

Si uno concibe su situación práctica en los términos que le han sido proporcionados por una perspectiva ética específica, ello le dotará de ciertas razones aparentes para actuar. Según una comprensión preferible de la concepción de Aristóteles, el único punto de vista desde el cual uno puede abordar la cuestión de si esas razones son razones auténticas es el punto de vista en que uno se encuentra precisamente porque posee ya una perspectiva ética específica. Es este un punto de vista desde el cual se ponen a la vista como tales esas demandas éticas aparentes: y no un punto de vista fundativo, a partir del cual uno pudiese tratar de reconstruir desde el principio la fuerza normativa de tales demandas, partiendo de materiales procedentes de una descripción independiente de la naturaleza.

12. Comparemos con esto las preocupaciones de la epistemología tal y como las conocemos, que se reconocen ampliamente como algo específicamente moderno. En su raíz, el asunto es el mismo. Sellars hizo remontar las angustias de la epistemología moderna hasta el hecho de que la idea de conocimiento sea la idea de cierta ubicación en una red de justificaciones; ese fue el contexto en el cual se refirió al espacio de las razones. La angustia acerca del conocimiento (en su forma típicamente moderna) surge cuando se yuxtapone ese hecho a la amenaza de que el espacio de las razones sea expelido fuera de la naturaleza. No se trata de que la idea del conocimiento como ubicación en el espacio de las razones sea nueva –como si no hubiese sido hasta los alrededores del siglo XVII que a la gente se le llegó a ocurrir eso que resulta tan relevante en la epistemología moderna: que el conocimiento cuenta con un estatus normativo–. Mas, antes de la era moderna, la idea de que el conocimiento posee un estatus normativo no se sentía como algo que estuviese en tensión con, digamos, la idea de que el conocimiento pudiese ser el resultado del ejercicio de las capacidades naturales. Un naturalismo que responda a esta tensión lanzándose a fundamentar las conexiones normativas que constituyen el espacio de las razones mediante el recurso de basarlas, a fin de cuentas, en la naturaleza (concebida esta de ese mismo modo que suscita la tensión) resulta bien diferente de un naturalismo como el de Aristóteles, que no sólo no siente jamás ningún tipo de tensión aquí, sino que no tiene necesidad alguna de recurrir a las imágenes de «fundamentar» o «fundamentos». Discuto más extensamente esta cuestión en J. McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, en R. Hursthouse-G. Lawrence-W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons; Philippa Foot on Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Aristóteles apenas se detiene a considerar la posibilidad de que podrían surgir sus dudas en torno a la perspectiva ética específica que él da por supuesta[13]. Según la interpretación a la que me estoy enfrentando, ello muestra su confianza en que podrá convalidar las demandas de tal perspectiva ética recurriendo a la naturaleza. Pero lo que yo creo es que esto nos revela que Aristóteles es inmune ante nuestras angustias metafísicas; simplemente, es invulnerable ante el tipo de preocupaciones que afectarían a una concepción tal. Puede que esto también nos revele otra cosa, menos interesante: cierta tendencia a sentirse demasiado seguro de sí mismo, algo que podremos fácilmente enmendar.

Al igual que cualquier otro pensamiento, el pensamiento ético se encuentra bajo una obligación permanente a reflexionar y criticar las pautas según las cuales, en todo momento, pretende regirse (para una aplicación de este punto al pensamiento empírico, cf. la *Conferencia primera*, apartado 5, y la *Conferencia segunda*, apartado 6). Aristóteles puede que no llegue a ser todo lo sensible que debiera a esta obligación en el caso de la ética; pero es una obligación que permanece implícita dentro de la idea misma de ponerse a configurar el entendimiento de uno, y en eso es justamente en lo que consiste la «sabiduría práctica». Ahora bien, resulta crucial notar que la imagen más apropiada para ese tipo de crítica reflexiva es la imagen de Neurath, según la cual un marinero repara su embarcación al mismo tiempo que navega sobre ella. Ello no significa que tal reflexión no pueda ser radical. Puede que uno se encuentre en la tesitura de tener que desembarazarse de parte de sus formas de pensar heredadas, y que (aunque esto sea más difícil de hacer casar con la imagen de Neurath) las debilidades que uno descubra en esas formas de pensar heredadas pueden dictarle la formación de conceptos y concepciones nuevas. Pero lo esencial es que uno sólo puede reflexionar desde dentro del modo de pensar sobre el cual está reflexionando. De manera que, si creemos que el poner en relación nuestra propia perspectiva ética con una situación determinada nos advierte de demandas que son reales, no nos hará falta

13. Aristóteles no muestra interés alguno en abordar este género de dudas; estipula por anticipado que se está dirigiendo a personas a las cuales se les ha inculcado ya esa perspectiva ética determinada (Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 4, 1095b4-6).

plantearnos ningún otro tipo de convalidación que la que Neurath describe. La idea es que esta aplicación de nuestra perspectiva ética superaría el autoexamen reflexivo que esa misma perspectiva ética emprende en torno a sí misma.

Sin duda, el autoexamen de una perspectiva ética puede tomar nota de hechos independientes que conciernen a la configuración del reino de la ley, cuando son relevantes. Pero ello no significa afirmar que podamos reconstruir a partir de materiales naturalistas –en este sentido– la idea de las demandas éticas auténticas que se nos imponen. La idea de alcanzar cierta corrección en nuestro pensamiento ético posee cierta autonomía; no nos hace falta imaginar que apunta hacia algún lugar exterior al pensamiento ético mismo.

Naturalmente, el hecho de que un pensamiento supere la prueba del examen reflexivo (que una forma de pensar hace sobre sí misma desde su propio interior) no garantiza que ese pensamiento sea aceptable. Una forma de pensar, incluidas sus pautas implícitas para un autoexamen, puede contar con defectos que hasta el momento no se hayan advertido. Por ejemplo, puede ser un tanto parroquiana o confiar en prejuicios malos[14]. Pero lo único que podemos hacer es esforzarnos honradamente por eliminar el tipo de defectos a los que sabemos que se arriesga nuestro pensamiento, y quizás por expandir nuestra concepción de las diversas formas que puede adoptar el error, de tal modo que podamos estar alerta contra otras fuentes potenciales de yerro; lo máximo que jamás podremos alcanzar es algo que siempre será, hasta cierto punto, provisional y nada concluyente: pero ese no es un motivo que baste como para sucumbir a la fantasía de una convalidación externa.

Si la enriquecemos de modo tal como para que pueda contener apropiadamente la idea de reflexión, la concepción de Aristóteles podría quedar así formulada: el dominio ético es un dominio de demandas racionales, que están ahí en todo caso, seamos o no seamos capaces de responder ante ellas. Advertimos esas demandas al adquirir las capacidades conceptuales apropiadas. Cuando una educación decente nos inicia en el modo de pensar adecuado, se nos

14. La expresión «prejuicios malos» no es un pleonasmo. Para la idea de que el prejuicio, lejos de ser siempre mala cosa, constituye una condición de todo entendimiento, cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca ²2001, 337-353.

abren los ojos ante la existencia misma de este sector del espacio de las razones; más tarde, nuestra apreciación de su diseño detallado se encuentra sujeta a un perfeccionamiento incesante, a través del examen reflexivo de nuestro pensamiento ético. No podríamos entender, ni mucho menos intentar justificar, la idea de que la razón nos hace ese tipo de demandas, de no ser porque contamos con un punto de vista preciso dentro de un sistema de conceptos y concepciones, el cual nos permite precisamente pensar acerca de esas demandas; es decir, sólo desde un punto de vista como ese puede parecer que se perciben las demandas de este tipo.

Durante la *Conferencia segunda* (apartado 4) comenté cierta imagen transversal de la relación entre el entendimiento y el mundo, una imagen que ubica la realidad fuera de un límite dentro del cual se halla circunscrito lo conceptual. Cierto naturalismo cientificista alienta una versión de esta imagen, según la cual lo que queda fuera del límite citado es el reino de la ley. Y si concebir la realidad como el reino de la ley deja esa realidad desencantada, lo que queda fuera del límite no podrá contener ningún tipo de demandas de la razón ni cosa semejante. Por consiguiente, la idea misma de sensibilidad hacia las demandas reales de la razón parecerá algo fantasmagórico, de no ser que logremos reconstruirla a partir de materiales que sean naturalistas en el sentido pertinente.

Esta última opción trata de presentar el reino de la ley como una versión naturalizada del rol que Kant asigna a lo suprasensible; mas no es este el medio de corregir lo que resulta insatisfactorio en el pensamiento kantiano acerca de lo suprasensible: mantener su configuración básica, limitándose a naturalizar luego lo que queda por fuera de lo conceptual. Pues de esta forma perdemos la idea que Kant, a su vez, estropea al insertarla en el contexto de sus comentarios acerca de lo suprasensible; perdemos aquello que se puede columbrar, a través de ciertos obstáculos, en Kant: una forma de darle sentido a la idea de que el pensamiento empírico es racionalmente responsable ante la realidad sobre la que trata de versar. Y si perdemos tal cosa, ponemos en cuestión la posibilidad misma del pensamiento empírico. Este tipo de naturalismo tiende a presentarse a sí mismo como un género de sentido común culto e ilustrado, mas lo cierto es que no es más que una metafísica primitiva. El mejor modo de corregir lo que resulta insatisfactorio en el

pensamiento kantiano acerca de lo suprasensible es el de suscribir la imagen hegeliana según la cual lo conceptual no está limitado desde el exterior. He reivindicado (durante la *Conferencia segunda*, apartado 8) que ello es precisamente lo que resulta menos amenazante para el sentido común, para la convicción de que el mundo es independiente con respecto a nuestro pensamiento.

En todo caso, este naturalismo pseudokantiano no tiene nada que ver con Aristóteles: responde a cierta angustia filosófica cuyas raíces se originaron un par de milenios después de que el Estagirita viviese. Según la concepción de Aristóteles, la idea de que las demandas de la ética sean reales no es una proyección –ni una construcción– a partir de hechos que podrían estar a la vista de uno independientemente del hecho de que estuviese participando en la vida y pensamiento éticos, y que, por lo tanto, le pudiesen resultar accesibles a una investigación transversal de cómo se relacionan la vida y el pensamiento éticos con el contexto natural en que han lugar[15]. El hecho de que las demandas se nos muestren como tales es un hecho simple, irreductible como tal. Es algo que se nos pone a la vista sólo dentro del tipo de pensamiento que concibe las situaciones prácticas en términos propios de esas demandas.

Al reconocerles a las demandas éticas y a los pensamientos que sobre ellas versan este carácter autónomo, la perspectiva que le estoy atribuyendo a Aristóteles puede aparecer como cierta especie de platonismo. Sin embargo, no es el mismo tipo de platonismo que antes llamé (en el apartado 6) «platonismo desenfrenado». Caemos en un platonismo desenfrenado si asumimos que la estructura del espacio de las razones es *sui generis* pero a la vez dejamos que persista la identificación de la naturaleza con el reino de

15. Según el tipo de interpretación contra el que estoy discutiendo, Aristóteles atribuiría este estatus fundativo a hechos concernientes al modo en que vida humana podría resultar una vida satisfactoria. Pero la noción de una «vida satisfactoria» aparece en Aristóteles de una manera que es ya plenamente ética: las motivaciones pertinentes para ella están configuradas por intereses que ya son éticos (cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098a16-17).

Otras candidatas para la fundamentación de las demandas de la razón son las interacciones sociales, concebidas como algo descriptible sin que se haya presupuesto un contexto estructurado justamente por parte de esas mismas demandas (o por otras que pudiesen reemplazarlas en nuestro pensamiento después de una reflexión ulterior más profunda). Añadiré algo acerca de este tipo de postura en la conferencia subsiguiente.

la ley. Ello hace que nuestra capacidad de dar respuesta a las razones aparezca como una especie de poder oculto, algo que se encuentra más allá del hecho de que seamos los animales que somos, es decir, más allá de nuestra ubicación en la naturaleza. Pero, según la concepción de Aristóteles, las demandas racionales de la ética no son algo ajeno a las contingencias propias de nuestra vida como seres humanos. Y así, aun sin presuponer que la idea pertinente de «demandas éticas vinculantes» haya de poderse reducir a ciertos hechos concernientes a los seres humanos y que resulten inteligibles de modo independiente, con todo, una educación ordinaria podrá configurar las acciones y pensamientos de los seres humanos en modo tal como para hacerles accesibles esas demandas.

Para centrarnos sobre la manera en que esta concepción puede servirnos de modelo, consideremos la noción de *segunda naturaleza*. La noción es casi explícita en la exposición que hace Aristóteles acerca de cómo se forma el carácter ético[16]. Dado que el carácter ético incluye disposiciones del intelecto práctico, parte de lo que ocurre cuando ese carácter se forma es que el intelecto práctico adquiere una forma determinada. De manera que la sabiduría práctica se constituye en una segunda naturaleza para los que la poseen. He venido insistiendo en que, según Aristóteles, las demandas racionales de la ética son algo autónomo; no tenemos por qué sentirnos obligados a convalidarlas desde fuera de una manera de pensar que ya sea ética ella misma. Mas esta autonomía no aleja esas demandas con respecto a lo humano, como sí ocurría en el caso del platonismo desenfrenado. Las demandas quedan, por su misma esencia, al alcance de los seres humanos. Cierto es que no podemos estimar que sea la naturaleza humana, tal y como esta viene considerada por parte de un naturalismo de la naturaleza desencantada, la que las aprecia, pues la naturaleza desencantada no abarca el espacio de las razones. Pero a los seres humanos se les inicia inteligiblemente en este sector del espacio de las razones a través de la educación ética, la cual insufla en sus vidas la forma apropiada. Los hábitos de pensamiento y acción resultantes son la segunda naturaleza.

16. Cf. el libro segundo de Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Para una discusión excelente de este aspecto, cf. M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, 69-92.

Todo esto debería hacer que se esfumara el temor de que nos estemos encontrando ante una postura sobrenaturalista. La segunda naturaleza no es algo que pueda flotar libre, por encima de las potencialidades que pertenecen a un organismo humano normal. Ello otorga a la razón humana un asidero lo suficientemente firme en el reino de la ley como para que satisfaga todo tipo de respeto apropiado hacia la ciencia natural moderna.

El asunto, claramente, no sólo se restringe a la ética. Modelar el carácter ético (lo cual incluye imponerle al intelecto práctico una forma específica) es sólo un caso particular de un fenómeno mucho más general: la iniciación en las capacidades conceptuales (lo cual incluye la capacidad de responder a otras demandas racionales, más allá de las propiamente éticas). Tal iniciación es parte normal de lo que para un ser humano significa el llegar a la madurez, y por ello, aunque la estructura del espacio de las razones sea ajena al diseño de la naturaleza cuando a esta se la concibe como el reino de la ley, ello no implica su alejamiento de lo humano tal y como lo prevé el platonismo desenfrenado. Si generalizamos la manera en que Aristóteles concibe el modelado del carácter ético, llegamos a cierta noción de cómo la adquisición de una segunda naturaleza nos abre los ojos ante las razones en general. No se me ocurre ninguna expresión inglesa breve para denominar esto, pero es lo mismo que en la filosofía alemana se ha venido designando como *Bildung**.

* Sobre la traducción al castellano de este término alemán, creo que resultan pertinentes de modo óptimo los comentarios que aducen a este respecto Ana Agud y Rafael de Agapito en su versión española de H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, publicada en esta misma editorial. Así rezan: «El término alemán *Bildung*, que traducimos como 'formación', significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues, tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término por 'cultura' porque la palabra española significa también la cultura como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad del individuo culto, y esta suprasubjetividad es totalmente ajena al concepto de *Bildung*, que está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal» (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, 38, nota 11). Como es fácil comprobar, en la glosa de Agud y De Agapito proliferan gran parte de las nociones que el propio McDowell ha tratado de exponer a lo largo de esta *Conferencia cuarta* para caracterizar la «segunda naturaleza» [N. del T.].

8. Hasta ahora, a lo largo de estas conferencias, he tomado como objeto de estudio la experiencia perceptiva, con el fin de describir un tipo de apuro en que tendemos a caer cuando pensamos acerca de ciertos aspectos de la condición humana. Prometí que intentaría destapar cierta influencia profundamente arraigada –pero, tal y como hemos podido llegar a notar, no obligatoria– sobre nuestro pensamiento, influencia que fomenta tal apuro. Ya he presentado mi candidato para ese papel de influencia: el naturalismo que deja a la naturaleza como algo desencantado. Tenemos la inclinación a olvidar la idea misma de segunda naturaleza, y estoy sugiriendo que, si logramos volver a captar esa idea, podremos mantener la naturaleza como tal parcialmente encantada, sin tener por ello que caer en supersticiones precientíficas o en el platonismo desenfrenado. Ello deja el camino libre a una concepción de la experiencia que resulte inmune ante los escollos filosóficos que he descrito.

Tenemos que volver a captar la idea aristotélica de que un ser humano maduro normal es un animal racional, sin por ello perdernos la idea kantiana de que la racionalidad actúa libremente en su propia esfera. La idea kantiana se refleja en la oposición entre la organización del espacio de las razones y la estructura del reino de la ley. El naturalismo moderno se olvida de la segunda naturaleza, si tratamos de conservar dentro del marco de este tipo de naturalismo la idea kantiana de que la razón es autónoma, desvincularemos nuestra racionalidad con respecto a nuestro ser animal, que es lo que nos proporciona un asidero en la naturaleza. La consecuencia de todo ello será que nos veremos tentados a repudiar la idea kantiana y a naturalizar nuestra naturaleza del modo en que lo hace el naturalismo crudo. Tal y como he descrito, esto no es más que abandonar toda un área de la filosofía. Si deseamos evitar estos problemas al mismo tiempo que conquistamos cierta comprensión más sustancial de ellos, habremos de considerarnos a nosotros mismos como animales cuyo ser natural está empapado de racionalidad, aunque tal racionalidad sólo se conciba apropiadamente en términos kantianos.

Lo que estoy sugiriendo podría expresarse en términos de cierta tarea para la filosofía: la tarea de realizar cierta reconciliación. Puede que así parezca que estoy suscribiendo una concepción de la

filosofía que Richard Rorty ha intentado tildar de pasada de moda[17]. Pero no me siento amenazado por las objeciones de Rorty, y ello es así por dos motivos. En primer lugar, la necesidad de reconciliación que presumo llega en un período particular de la historia de las ideas: un período en el cual nuestro pensamiento tiende, inteligiblemente, a estar dominado por parte de cierto naturalismo que hace más estrecha nuestra idea de la naturaleza. Por lo tanto, mi sugerencia no comporta la idea que Rorty ataca de modo bien persuasivo: que exista un conjunto de obligaciones intemporales para la filosofía. En segundo lugar, la tarea que me figuro no es la misma que Rorty deconstruye: la tarea de reconciliar el sujeto con el objeto, o el pensamiento con el mundo. Mi propuesta es, más bien, que deberíamos intentar reconciliar la razón con la naturaleza; y el objetivo de hacer tal cosa es obtener algo a lo cual el mismo Rorty aspira: una forma de pensar según la cual no nos sigamos enfrentando a problemas que imploran la actuación de la filosofía para que vuelva a reunir al sujeto con el objeto. Si fuésemos capaces de lograr un asidero firme en cierto naturalismo de la segunda naturaleza (un asidero que no pudiese tambalearse debido a ningún tipo de tentación de recaer en las dudas filosóficas ordinarias acerca de cómo ubicar las mentes en el mundo), entonces no tendríamos por qué haber producido ni una pizca del tipo de filosofía constructiva que Rorty ansía superar. Habríamos conseguido, por decirlo con la incisiva expresión de Wittgenstein, «el descubrimiento que lleva la filosofía al descanso»[18].

17. Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

18. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 133 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986).

5

Conferencia quinta. La acción, el significado y el yo

1. He venido discutiendo acerca de cuál sería la mejor manera de afrontar el sentido de esta advertencia kantiana: «Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos están ciegas». Según la concepción que he aconsejado, las capacidades conceptuales son en cierto sentido algo no natural: no podemos captar lo que significa poseer y emplear el entendimiento –una facultad de la espontaneidad– en términos de conceptos que ubiquen las cosas en el reino de la ley. Pero la espontaneidad se halla inextricablemente involucrada en la receptividad, y nuestra capacidad de receptividad –nuestros sentidos– son parte de nuestra naturaleza. De manera que, en otro sentido, las capacidades conceptuales sí que habrán de ser naturales. De no ser así, al reconocer que la idea de la espontaneidad opera en un marco conceptual *sui generis*, nos comprometeríamos a representar todo cuanto la sensibilidad nos entregase como intuiciones sin conceptos; y ello nos dejaría columpiándonos entre, por un lado, cierto coherentismo que no explica cómo podrían los pensamientos dejar de estar vacíos y, por otro lado, un recurso vano a meras presencias de cosas. Este incómodo dilema parecería la única alternativa que nos queda disponible si no queremos adoptar un naturalismo crudo, un modo de pensar según el cual no se permitiría siquiera que estas dificultades filosóficas empezasen a existir.

Puede resultar arduo captar que exista alguna vía de escape, aparte de negar que la idea de espontaneidad opere en un marco conceptual *sui generis*. La sensibilidad es una de nuestras capacidades naturales. ¿Cómo podría la espontaneidad ser algo no natural en cualquier sentido– y, empero, permanecer inextricablemente involucrada siempre que se activan nuestras capacidades sensoriales?

Pero en la conferencia anterior sugerí que esta dificultad era algo ilusorio. Nuestra naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza, y nuestra segunda naturaleza es como es no sólo debido a las potencialidades con que nacemos, sino también a nuestra educación, a nuestra *Bildung*. Dada la noción de segunda naturaleza, podemos afirmar que el modo en que la razón configura nuestras vidas es natural, incluso aunque neguemos que la estructura del espacio de las razones pueda integrarse en el diseño del reino de la ley. Este es el reencantamiento parcial de la naturaleza al que previamente me referí.

Ello no significa caer en un platonismo desenfrenado. Según el platonismo desenfrenado, la estructura del espacio de las razones –la estructura dentro de la cual ubicamos las cosas cuando hallamos en ellas significado– queda simplemente fuera de lo natural. Nuestra capacidad de sintonizar con esa estructura habrá de resultar entonces misteriosa; sería como si poseyésemos un asidero fuera del reino animal, en un reino de idealidad espléndidamente no humana. Pero gracias a la noción de segunda naturaleza, aquí no existe atisbo alguno de todo ello. Nuestra *Bildung* hace efectivas algunas de las potencialidades con las que nacimos; no hemos de suponer que introduzca ningún elemento nuevo en nuestra constitución que no sea animal. Y, aunque la estructura del espacio de las razones no pueda reconstruirse a partir de hechos concernientes a nuestra implicación en el reino de la ley, tal estructura puede constituirse en el marco dentro del cual se nos harán accesibles los significados sólo porque previamente nos ha abierto los ojos ante ello nuestra *Bildung*, que es un elemento más dentro de la maduración normal del tipo de animales que somos. El significado no es, pues, un don misterioso que nos llegue desde fuera de la naturaleza.

Estas consideraciones deberían socavar uno de los atractivos de lo que he denominado «naturalismo crudo». Si nos negamos a naturalizar la espontaneidad dentro del reino de la ley, pudiera parecer que nos quedamos atrapados entonces en el atolladero filosófico con el cual empecé: la elección forzosa entre el coherentismo y el Mito de lo Dado. Pero negarse a naturalizar la espontaneidad no es algo que genere por sí solo el atolladero referido. Para ello se precisa igualmente suscribir el naturalismo que identifica el revelar cómo se ubica algo en la naturaleza con el colocarlo dentro del

reino de la ley. Sin embargo, una vez nos hayamos apartado de tal naturalismo, no hace falta que colijamos que, puesto que las acciones de la sensibilidad son, como tales, procesos naturales, entonces no pueden sino ser, consideradas en sí mismas, intuiciones sin conceptos. Así, una vez que la idea de segunda naturaleza haya entrado en juego, no es preciso que el atolladero continúe apareciéndosenos como si conllevara cierta exhortación a que adoptemos el naturalismo crudo. Podremos afirmar a la vez tanto que la noción de espontaneidad funciona en un marco conceptual ajeno a la estructura del reino de la ley, como que resulta ser una noción necesaria a la hora de describir cómo se hacen efectivas como tales ciertas capacidades naturales. Si la naturaleza hubiese de identificarse por fuerza con el reino de la ley, tal combinación resultaría incoherente; pero una vez que hemos admitido que las capacidades de la segunda naturaleza pueden incluirse dentro del conjunto de las capacidades naturales, tal riesgo de resultar incoherentes se desvanece[1].

2. Con la finalidad de presentar los atractivos de un naturalismo relajado, he hecho uso de las dificultades filosóficas relacionadas con la experiencia perceptiva. Pero no es imprescindible centrarse en tales asuntos, cuyas dificultades simplemente son un ejemplo de una clase más general.

He hecho hincapié en que la experiencia es pasiva (*Conferencia primera*, apartado 5). En ello coincide con el Mito de lo Dado la postura que he venido recomendando. La pasividad de la experiencia nos permite reconocer que existe un control externo sobre nuestro pensamiento empírico, con tal de que tal pasividad sea compa

1. Tal vez la etiqueta «naturalismo crudo» no sea del todo apropiada para una postura que se adopta como consecuencia de los motivos que aquí he sopesado. Algún sostenedor de tal naturalismo crudo puede que se haya dado cuenta previamente de que la estructura del espacio de las razones es *sui generis* (ajena a la estructura del reino de la ley), pero que haya colegido después que, con todo, tal cosa no ha de poder ser verdaderamente así, si es que no se quiere caer en el referido atolladero filosófico. En este caso, su naturalismo sería una consecuencia de haber evitado reflexivamente cierta filosofía inútil. Mi uso de la etiqueta «naturalismo crudo» casa mejor con el cientificismo irreflexivo: el cual no evita cierta filosofía inútil debido a que posea argumentos para hacerlo, sino que simplemente es un modo de pensar que no aprecia explícitamente qué es lo que amenaza con llevarnos a tal riesgo. Tal vez a la gente que piensa de esta manera habría que felicitarla por su inmunidad, mas no debería confundirse tal cosa con un logro intelectual.

tible con el hecho de que la espontaneidad se halle igualmente allí involucrada. Mas resulta difícil vislumbrar cómo habría de ser posible tal combinación; la conferencia anterior trataba de desvelar cuál es la fuente de tal dificultad.

Ahora bien, esa dificultad se refiere no tanto a la pasividad de la experiencia como tal, sino al hecho de si es natural o no. El problema reside en que las acciones de la sensibilidad son concreciones de una potencialidad que es parte de nuestra naturaleza. Cuando consideramos que tener sensaciones es un modo en que el mundo actúa sobre nosotros, pensamos en ello como si se tratase de un fenómeno natural, y luego nos encontramos con el problema de cómo una espontaneidad *sui generis* podría entablar con ella una relación que no fuese externa. Pero la pasividad no pertenece de por sí a la idea misma de lo que significa hacer efectiva una potencialidad natural. De modo que deberíamos estar en disposición de construir un hilo de pensamiento sobre cómo se hacen efectivas las capacidades naturales activas aprovechando un tipo de dificultades análogas a esas otras de las que he hecho uso en el caso de las capacidades naturales pasivas.

Consideremos, por ejemplo, la capacidad que tenemos de mover uno de nuestros propios miembros, tal y como esta capacidad aparece en el marco de un naturalismo que deje la naturaleza desencantada. Antes he estado comentando cómo se las arregla este naturalismo para separar, por un lado, toda espontaneidad *sui generis* y, por otro, la capacidad que tiene un sujeto de disfrutar de su sensibilidad, basándose para efectuar tal separación en el hecho de que esa sensibilidad es una capacidad natural. De modo paralelo, ese mismo naturalismo se las arreglará para separar toda espontaneidad *sui generis* con respecto al ejercicio de la capacidad de mover los miembros propios, basándose asimismo en que esta capacidad es una capacidad natural. El resultado es una dificultad similar, en nuestra reflexión acerca de la acción corporal, a la que aparecía en el caso de la reflexión acerca de la sensibilidad.

Kant afirmaba que «los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos están ciegas». De modo semejante, las intenciones sin una actuación que les dé cumplimiento son ociosas, y los movimientos de miembros sin conceptos son meros sucesos, no expresiones de un agente activo. He reclamado que podremos captar el sentido de la advertencia kantiana si aceptamos

esta tesis: las experiencias son concreciones de nuestra naturaleza sensible dentro de las cuales se hayan involucradas inextricablemente capacidades conceptuales. El paralelo a esa afirmación sería, pues: las acciones corporales intencionadas son concreciones de nuestra naturaleza activa dentro de las cuales se hallan involucradas inextricablemente capacidades conceptuales.

Pero de la misma manera en que un naturalismo que desencante la naturaleza dejará al entendimiento fuera de toda concreción de nuestra naturaleza sensible como tal, así también aquí ese naturalismo dejará nuestro manejo de conceptos fuera de todo cuanto pudiera reconocerse como concreciones de nuestra naturaleza activa como tal: los procesos en lo cuales cosas naturales –como los miembros de un cuerpo– hacen cosas naturales –como moverse–. Y el haber dejado así la espontaneidad fuera de la naturaleza acarreará resultados bien característicos cuando estamos reflexionando en torno a la acción. Una vez que se le ha impedido a esta la entrada en el reino de los sucesos formados por los movimientos de cosas naturales ordinarias, es típico que la espontaneidad de la acción se refugie en un reino interior especialmente concebido al efecto. Ora esta reubicación de la espontaneidad podrá contemplarse como una renuncia al naturalismo, ora cabrá concebir el reino interior como una región especial del mundo natural[2]. Tanto en un caso como en otro, esta manera de pensar concede que la espontaneidad participa en la acción corporal sólo si lo hace bajo la guisa de elementos internos, imaginados como algo que inicia los

2. Esta segunda opción, que es el complemento de la reflexión filosófica elaborada en torno a otros aspectos de lo mental, casa con la filosofía de la mente cartesiana, al menos en cierta interpretación clásica de ella, la que puso en circulación G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949 (versión cast.: *El concepto de lo mental*, trad. de E. Rabossi, Paidós, Buenos Aires 1967). Según tal interpretación, podemos entender que la filosofía cartesiana de la mente refleja una consciencia incoada del mismo aspecto que, sólo más tarde, podrá entenderse como el carácter *sui generis* del espacio de las razones. Resulta inteligible que, en un estado precoz de la formación de la idea de ubicación en la naturaleza como algo opuesto a la colocación en un espacio *sui generis* de las razones (idea que, cuando se vuelve patente, hace que parezca que se excluye la posibilidad de que los conceptos que operan en el espacio de las razones puedan actuar), se suscite la tendencia a suponer que lo que los conceptos tienen de especial es que ubican aquello sobre lo cual se aplican en un sector especial de la naturaleza, entendiendo a la vez esa naturaleza de acuerdo a una forma rudimentaria de la misma idea que planteaba la tensión.

procesos corporales desde el interior de la persona y que se supone por ello que se podrán reconocer como intenciones o voliciones. Los procesos corporales mismos son sucesos en la naturaleza; en el contexto de un naturalismo que ha desencantado tal naturaleza, y en combinación con la convicción de que lo conceptual es algo *sui generis*, ello significará que tales procesos corporales no pueden estar imbuidos de intencionalidad[3]: serán concreciones de capacidades naturales, y por este motivo se les podrá considerar según esta manera de pensar únicamente como meros eventos (sin duda, puede que se llegue a diferenciarlos con respecto al resto de los meros eventos en general, pero sólo en su calidad de efectos de las citadas operaciones internas de la espontaneidad).

Este arrinconamiento de la acción de un agente con respecto a la naturaleza (o al menos con respecto a la naturaleza ordinaria en la cual los movimientos de nuestros cuerpos se efectúan) hace que se nos tambalee la idea de que las capacidades naturales que se concretan en los movimientos de nuestros cuerpos sean capacidades que nos pertenezcan a nosotros mismos en cuanto que agentes. Nuestras capacidades en cuanto que agentes se ven arrinconadas hacia dentro de nuestro espacio interior, y nuestros cuerpos, junto con las capacidades que en ellos residen (y que parecen ser capacidades diferentes, dado que su concreción no es algo que nosotros hagamos, sino como mucho un efecto de aquello que nosotros hacemos), asumen el aspecto de objetos ajenos a nosotros mismos. Todo ello hace que parezca que lo que hacemos –incluso en aquellas de nuestras acciones que reputamos como corporales– sea como mucho dirigir nuestras voluntades –como si fuera desde la distancia– hacia cambios de estado efectuados en esos objetos ajenos[4]. Y una imagen tal no resulta ciertamente satisfactoria como imagen de la relación activa que mantenemos con nuestros cuerpos. Justamente de la misma forma en que la exclusión de la espontaneidad con respecto a la naturaleza sensible borraba todo cuanto pudiésemos reconocer como contenido empírico, así también aquí el arrinconamiento de la espontaneidad con respecto a la naturaleza activa elimina toda comprensión genuina de la acción corporal de un agente.

3. Como ocurre con cualquier otra cosa, cabe adecuar estos procesos corporales a una descripción que les atribuya el contenido de una intención; mas, según esta concepción, la intención no puede ser algo que se adecue más íntimamente a los movimientos de los miembros de un agente de lo que se adecua a, por ejemplo, la caída de un árbol. En ambos casos podemos ver que un suceso se adecua a la especificación descriptiva que un agente concibe, y que ese suceso ocurre como consecuencia de que esa especificación descriptiva se haya concebido; mas la intención sólo cuenta con una relación externa con respecto al suceso en sí mismo.

4. He introducido en esta frase la cláusula «como mucho» debido a que, con todo, esta imagen resulta inestable. Lo que se supone que son actos de la voluntad se distancia enormemente de todo suceso que ocurra en la naturaleza ordinaria, de tal forma que, a la postre, se socava la idea misma de actos de la voluntad.

Y aquí, igualmente, podremos retornar de nuevo a una concepción sensata de las cosas si somos capaces de recuperar la idea aristotélica de que un ser humano maduro y normal es un animal racional en el cual su racionalidad forma parte de su ser animal, es decir, natural, y no representa, por tanto, una suerte de asidero misterioso en algún otro reino. Y la manera de llegar a ello es apercibirnos de que nuestra naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza[5].

3. A lo largo de la conferencia anterior (en el apartado 7), reivindiqué que la ética de Aristóteles contenía un modelo paradigmático de naturalismo que no le supondría obstáculo alguno a una concepción satisfactoria de la experiencia (o de la acción, me cabe añadir ahora). Su postura es la de un naturalismo de la segunda naturaleza, y sugerí que podíamos contemplarlo también como un platonismo naturalizado. La idea es que los dictados de la razón están ahí de todos modos, ya puedan o no captarlos nuestros ojos; y estos serán capaces de hacer tal cosa una vez que hayamos recibido una educación apropiada. Sólo desde el interior de la forma de pensar en la cual nos inicia una educación semejante (una forma de pensar que constituye el punto de vista desde el cual tales dictados se nos hacen accesibles) podremos entender la idea de que los dictados de la razón son los objetos de una consciencia ilustrada.

5. Mi meta en estas consideraciones acerca de la acción de los agentes es solo la de dejar claro que las angustias filosóficas de las que he estado haciendo uso son angustias generales: su aplicación a la experiencia es únicamente uno de los casos posibles de aplicación. Se podría haber ampliado en gran medida lo que he dicho en torno a su aplicación a la acción. En concreto, estoy pensando que la manera en que ciertos procesos corporales *son* nuestra espontaneidad en acto, y no simplemente efectos de ella, resulta central a la hora de hacernos con una comprensión apropiada del yo como una presencia corpórea en el mundo, asunto que saltará a primer plano un poco más adelante, durante esta misma conferencia (en el apartado 5). Mas no me extenderé sobre tal aspecto.

Este platonismo naturalizado es bien distinto del platonismo desenfrenado. Según el platonismo desenfrenado, la estructura racional desde dentro de la cual el significado se nos hace accesible es algo independiente de todo lo meramente humano, de tal forma que la capacidad de nuestras mentes para sintonizar con ella parece algo oculto o mágico. El platonismo naturalizado, por su parte, es platónico en el sentido de que la estructura del espacio de las razones posee una especie de autonomía; no se deriva de –ni refleja– verdades acerca de los seres humanos que se puedan captar independientemente del hecho de poseer tal estructura a la vista. No obstante, este platonismo no resulta desenfrenado: la estructura del espacio de las razones no se ha constituido en un espléndido aislamiento con respecto a todo cuanto sea meramente humano; bien al contrario, las demandas de la razón son, ya en su esencia, algo ante lo que le puede abrir los ojos a un ser humano cierta educación humana.

Ahora bien, el platonismo desenfrenado figura como uno de los escollos que Wittgenstein trata de sortear en sus últimos escritos acerca del significado y la comprensión[6]. Y creo que el platonismo naturalizado puede resultar una vía interesante para entender qué es lo que Wittgenstein se propone con ello.

Me gustaría subrayar cuán diferente es esto de tantas otras interpretaciones de Wittgenstein. Muchos de sus lectores atribuyen implícitamente a Wittgenstein un planteamiento filosófico que describí durante la conferencia anterior (apartado 7): cierto planteamiento según el cual la idea misma de que las demandas de la razón estén ahí a disposición de sujetos que sólo tienen que abrir sus ojos para llegar a verlas nos habrá de resultar una idea fantasmagórica de no ser que podamos reconstruirla a partir de hechos independientes. Ello nos plantea una tarea filosófica (reconstructiva) determinada, y la idea es que Wittgenstein señala hacia cierta forma en que se podría dar cumplimiento a tal tarea, mediante el recurso a las interacciones sociales, describiéndolas de tal manera que no presupongan el material que se desea reconstruir[7].

Si, dentro de este estilo de comunitarismo o «pragmatismo social», tratamos de construir algo que pueda pasar por posesión de significado (el tipo de inteligibilidad constituida por la ubicación en el espacio de las razones), no podremos considerar entonces el significado como algo autónomo. De hecho, ese es justamente el propósito de este tipo de interpretación: la sensación de hallarnos ante algo fantasmagórico refleja la convicción de que todo tipo de platonismo acerca del significado –toda postura que atribuya autonomía al significado– habrá de ser un platonismo desenfrenado, con su típico recurso a lo oculto. Mas, cuando se renuncia a la autonomía del significado apoyándose en parejos motivos, entonces se pone en cuestión una concepción, aparentemente de sentido común, acerca de la objetividad del mundo (la realidad acerca de la cual nuestro dominio del significado nos permite pensar y hablar). Pues si no hay nada en la estructura normativa dentro de la cual surge el significado que no sea, digamos, las aceptaciones y rechazos de comportamientos concretos nuestros por parte de la comunidad en general, entonces el modo en que son las cosas (el modo en que se puede decir que son las cosas con un grado de corrección que debe consistir, al menos en parte, en haber sido fieles a los sig-

6. El platonismo desenfrenado entra en acción claramente en la idea de un «hecho superlativo» (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 192 [versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986]). Esta es una idea que Wittgenstein estima que nos puede tentar cuando reflexionamos acerca de «cómo el querer decir (algo) puede determinar por anticipado los pasos a dar» (parágrafo 190). Según la presentación wittgensteiniana de este síndrome, el supuesto «hecho superlativo» tiende a imaginarse como una suerte de súper-mecanismo: un mecanismo igual a cualquier otro ordinario excepto en que está hecho de algún tipo de material inconcebiblemente rígido; cf. parágrafo 97.

7. Cf. S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford 1982 (versión cast.: *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, trad. de A. Tomasini, UNAM, México 1989). Crispin Wright cuenta con una interpretación independiente y en parte similar. Ambos parten del rechazo wittgensteiniano ante la mitología del platonismo desenfrenado. El Wittgenstein de Kripke colige que no hay nada que constituya nuestra sensibilidad ante las demandas que el significado nos impone; en lugar de ello, habremos de comprender el papel de esa idea en nuestras vidas en términos de nuestra participación en una comunidad. Wright interpreta esos mismos materiales como si estuviesen apuntando hacia un planteamiento sustantivo de lo que constituye nuestra captación del significado (pero *sólo* apuntando: la renuncia «oficial» de Wittgenstein ante toda teoría filosófica sustantiva –su «quietismo»– le impide reconocer que esté embargado por los afanes de la filosofía constructiva). Cf. C. Wright, *Critical Notice of Colin McGinn, «Wittgenstein on Meaning»*: Mind 98 (1989) 289-305.

nificados que uno utilizaría al decir que las cosas son de tal y cual modo) no podría ser independiente de que la comunidad ratificase el juicio de que las cosas son de tal y cual modo. De hecho, aquellos que proponen con una visión más perspicua este tipo de interpretación de Wittgenstein acaban por suscribir tal consecuencia en nombre del propio Wittgenstein[8].

Yo estimo que tal consecuencia es intolerable, mas no me ocuparé de justificar tal opinión. Lo que me interesa destacar ahora es cierto aspecto de la orientación filosófica de este tipo de enfoque, pues resulta discordante con algo que le es central a la concepción que tenía el propio Wittgenstein en torno a qué es lo que hay que hacer en filosofía; me estoy refiriendo a su «quietismo», su rechazo de todo tipo de ambiciones constructivas o doctrinales[9]. Creo que ello basta para demostrar que este tipo de enfoque ha de perderse por fuerza el verdadero propósito con que Wittgenstein aquí contaba.

La filosofía moderna ha presumido que su vocación es la de salvar ciertos abismos dualistas: entre sujeto y objeto, entre pensamiento y mundo. La referida forma de tratar la cuestión del significado se propone salvar el dualismo existente entre norma y naturaleza. Su idea podría ser que este es un tipo de dualismo más profundo, fuente del resto de dualismos clásicos de la filosofía moderna. Hasta aquí no hay nada que objetar: ello casa con la concepción que he estado reivindicando; pero lo que resulta discutible es cómo habremos de responder a ese dualismo más profundo.

La filosofía moderna ordinaria se enfrenta de un modo bien característico a los dualismos que de ella se derivan. En primer lugar, asume una posición en una orilla del abismo que trata de franquear, aceptando sin cuestionamiento alguno el modo en que el dualismo al que se enfrenta define esa orilla del abismo. A continuación, construye algo que quede tan cercano como sea posible a la concepción acerca de la otra orilla que figura en los problemas, a partir de materiales que están disponibles de manera no problemática

8. Cf. la discusión de Wright acerca de la «trascendencia de la ratificación» en el cap. 11 de C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London 1980.

9. Wright es consciente de este aspecto; su respuesta consiste en deplorar las afirmaciones en que Wittgenstein suscribe tal «quietismo».

en la orilla sobre la cual ha asumido su posición inicial. Naturalmente, al final ya no parece que siga existiendo un abismo, pero el resultado tiene que parecer por fuerza más o menos revisionista (más revisionista cuanto más urgentes fuesen los aparentes problemas originarios, cuanto más firmemente atrincherado se encontrase el modo de pensar que provocó la apariencia de un precipicio infranqueable). El fenomenalismo es un buen ejemplo de una construcción filosófica que posee esta forma tradicional. Su propósito es el de llegar a superar la angustia provocada por la sima existente entre la experiencia y el mundo, y lo alcanza mediante el expediente de construir el mundo a partir de la experiencia (concibiendo esta todavía del mismo modo que originó tal angustia).

El supuesto estilo wittgensteiniano de abordar el significado que hemos referido antes se enfrenta exactamente de este modo a la susodicha especie de dualismo más profundo. Lo que le da su ímpetu a este enfoque es que encontramos ciertamente fantasmagóricas las normas si se las concibe a la manera platónica. Ello refleja una mirada hacia las normas desde el lado de la naturaleza en la dualidad entre norma y naturaleza; la naturaleza se equipara al reino de la ley, y ello suscita la típica amenaza del desencantamiento. Ahora bien, todo platonismo tiene como consecuencia que las normas se aposenten en la orilla lejana del abismo, lo cual plantea cierta tarea filosófica con un aspecto típico: la tarea de construir algo que se parezca lo más posible a lo que amenaza con parecer fuera de nuestro alcance, utilizando para ello solamente materiales que estén presentes de seguro en nuestra orilla del abismo amenazador. La meta es que tal abismo termine por desaparecer. Si nuestra construcción carece de alguna de las características que parecía poseer lo que nos planteó el problema, entonces no es más que el revisionismo que cabía esperarse.

Pero todo esto no es sino un espasmo más de la filosofía moderna, que se proclama a sí mismo el último de ellos; no es a eso a lo que aspira Wittgenstein, quien trata de convencernos de que deberíamos ir más allá de esa necesidad aparente de hacer más filosofía como la que de ordinario se hace. Y ello no es simplemente un capricho peculiar que a Wittgenstein le embargue en la concepción que él posee de sí mismo, y que se pueda dejar de lado a la vez que procedemos a leerle tal y como se puede leer a cualquier

otro filósofo ordinario. A lo que Wittgenstein aspira no es a algo fantástico. El naturalismo de la segunda naturaleza que he venido describiendo es precisamente un estilo de pensar que no deja que ni siquiera parezca que este último dualismo nos invita a elaborar una filosofía constructiva. La simple idea de *Bildung* nos asegura que la autonomía del significado no es algo inhumano, y ello habría de borrar la tendencia a considerar como fantasmagórica la idea misma de normas o demandas de la razón. Así, se nos deja sin ninguna pregunta genuina que hacernos acerca de las normas (aparte del tipo de preguntas al que nos enfrentamos en el pensamiento reflexivo acerca de normas específicas, una actividad que no resulta particularmente filosófica). No nos hace ninguna falta una filosofía constructiva, orientada a dar cuenta de la idea misma de normas o razón (o de la estructura dentro de la cual el significado se hace accesible) partiendo del naturalismo que amenaza con desencantar la naturaleza. No necesitamos intentar hacer accesible el significado a partir de ese punto de vista.

Obviamente, la categoría de lo social es una categoría importante. La *Bildung* no podría ocupar su lugar en nuestra concepción si ello no fuese así. Pero el argumento no es que lo social constituya el marco apropiado para una construcción de la idea misma de significado: algo que dejaría tal idea a salvo de un naturalismo restrictivo, de la clase que amenaza con desencantar la naturaleza. Wittgenstein afirma que «mandar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como caminar, comer, beber, jugar»[10]. Con la expresión «historia natural» debe de referirse a la historia natural de criaturas cuya naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza. La vida humana (nuestro modo natural de ser) ya se encuentra modelada por el significado. No nos hace falta conectar esa historia natural con la naturaleza (como reino de la ley) más que simplemente afirmando nuestro derecho a contar con la noción de «segunda naturaleza».

Estoy adjudicando a Wittgenstein un «ismo», el platonismo naturalizado. ¿Acaso estoy yo también descartando su insistencia en que a él no le interesa el negocio de ofrecer una doctrina filosófica? Pues no. Recuérdese lo que aseveré hacia el final de la conferencia anterior (apartado 8) acerca de Rorty y «el descubrimiento que lleva la filosofía al descanso». El «platonismo naturalizado» no es una etiqueta que sirva para nombrar un nuevo trozo de filosofía constructiva. Esa expresión sólo sirve de abreviatura para cierto «recordatorio»: un intento de evitar que nuestro pensamiento se lance a correr por raíles que nos infundan luego la sensación de que necesitamos alguna filosofía constructiva[11].

10. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, parágrafo 25.

4. Hacia el final de la *Conferencia segunda* (apartado 8), manifesté que si extraemos la concepción kantiana de la experiencia fuera del marco en que Kant la puso (su relato acerca de una realidad suprasensible que afecta trascendentalmente a la receptividad), entonces se convierte justamente en aquello que necesitamos. Fuera del citado marco, la concepción de Kant es una vía satisfactoria para evitar nuestro dilema (la elección aparentemente forzosa entre el Mito de lo Dado y un coherentismo que renuncia a toda constricción externa sobre el pensamiento). Mas tal marco estropea esta concepción, ya que la independencia radical con respecto a la mente que posee lo suprasensible viene a presentarse como el paradigma de lo que debería ser cualquier tipo de independencia auténtica con respecto a la mente; y entonces, cuando luego Kant pretende atribuir independencia con respecto a la mente al mundo empírico ordinario (tal y como este figura en el pensamiento), ello parece simplemente poco sincero. En su momento, dejé pendiente la cuestión de por qué Kant coloca en este marco tan insatisfactorio sus intentos y la concepción correspondiente.

Ahora bien, existen ciertos rasgos familiares del pensamiento de Kant que pueden ayudar a que nos expliquemos por qué le atrae la idea de una incognoscible realidad suprasensible, a pesar de que con ello viole aparentemente sus propias pautas acerca de qué es lo que tiene sentido. El marco trascendental parece dar una explicación de cómo es que puede existir el conocimiento de las características necesarias de la experiencia; y además, Kant cree que reconocer lo suprasensible es una manera de proteger los intereses tanto de la religión como de la moralidad. Este último aspecto, de

11. Cf. *ibid.*, parágrafo 127.

hecho, se relaciona muy íntimamente con mi pregunta. Existen ciertas presiones dentro del pensamiento ético que tienden a hacer que la ética se deforme en lo que Bernard Williams ha llamado «el sistema de la moralidad»[12]. Un rasgo de ese «sistema de la moralidad» es la apariencia de que uno sólo podría ser auténticamente responsable cuando ejerce una libertad completamente incondicionada. Ello ayuda a que nos expliquemos por qué Kant se inclina a suponer que la espontaneidad auténtica habría de carecer completamente de constricciones. Lo mejor con lo que podríamos contar en la experiencia (concebida empíricamente) es con una espontaneidad constreñida naturalmente; y ello podría parecer algo de segunda clase en comparación con la libertad incondicionada que se supone que requiere la responsabilidad moral.

Pero ninguna de estas explicaciones opera desde el interior del pensamiento kantiano en torno a la experiencia misma. Estas consideraciones adventicias (que se relacionan con los intereses de la filosofía misma, la religión y la moralidad) pueden aproximarnos algo a la comprensión de por qué el pensamiento de Kant acerca de la experiencia distorsiona luego su mejor idea; pero sin duda no pueden ser la explicación completa.

Podemos diseñar una explicación interna basándonos en las presiones ejercidas por el naturalismo moderno. Sin lugar a dudas, la noción de *Bildung* está a disposición de Kant, pero no como el trasfondo que le permitiría un empleo serio de la idea de segunda naturaleza. Para Kant, la idea de naturaleza es la idea del reino de la ley, la idea que llegó a hacerse central a partir del auge de la ciencia moderna. Consideremos la respuesta de Kant a Hume: este último había reaccionado con un entusiasmo excesivo al desencantamiento provocado por el naturalismo moderno; pensaba que a la naturaleza debía negársele no sólo la inteligibilidad del significado, sino también la inteligibilidad de la ley. Contra Hume, Kant se propone recuperar para la naturaleza la inteligibilidad de la ley, mas no así la inteligibilidad del significado. Para Kant, la naturaleza es el reino de la ley y consiguientemente está vacía de significado. Y, dada tal concepción de la naturaleza, no

12. Cf. el cap. 10 de B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

puede figurar espontaneidad auténtica alguna dentro de las descripciones de cómo llegan a concretarse las facultades naturales como tales.

El asunto es aquí en cierta medida delicado. Para Kant, el mundo empírico ordinario (que incluye la naturaleza como el reino de la ley) no es algo externo a lo conceptual. En vista de la conexión entre lo conceptual y el tipo de inteligibilidad que pertenece al significado, he sugerido que defender ese pensamiento de Kant requiere un reencantamiento parcial de la naturaleza (cf. *Conferencia cuarta*, apartados 3 y 4). Pero ello no nos obliga a rehabilitar la idea de que exista significado en la caída de un gorrión o en el movimiento de los planetas, del mismo modo en que hay significado en un texto. Una buena enseñanza de la modernidad es que el reino de la ley está, como tal, vacío de significado; sus elementos constitutivos no están ligados unos con otros por las relaciones que constituyen el espacio de las razones. Pero si nuestro pensamiento acerca de lo natural se queda en la apreciación de este aspecto, no podremos comprender apropiadamente la capacidad de la experiencia para captar incluso los sucesos sin significado que constituyen el reino de la ley. No podremos emplear satisfactoriamente la espontaneidad y la receptividad en nuestra concepción de la experiencia, y ello significa que no podremos aprovecharnos del pensamiento kantiano de que el reino de la ley, y no solamente el reino de los actos con significado, no queda por fuera de lo conceptual. El entendimiento (la misma capacidad que relacionamos con los textos) habrá de encontrarse involucrado en nuestra captación de meros sucesos carentes de significado[13].

Que Kant carezca de una noción propicia de segunda naturaleza explica por qué la concepción correcta de la experiencia no puede hallar una base sólida en su pensamiento. Pero no explica cómo es que, incluso a pesar de ello, llega Kant tan cerca de la concepción correcta. En este punto creo que simplemente habremos de maravillarnos ante su capacidad de intuición, especialmente a la vista de cómo el marco trascendental evitará luego que

13. Estoy dando respuesta aquí a comentarios que me hicieron Robert Brandom y Michael Lockwood.

esa intuición adopte una forma del todo adecuada. Y no es que el marco trascendental sea una ocurrencia tardía y adicional meramente gratuita. En ausencia de una noción propicia de segunda naturaleza, tal intuición sólo puede mostrarse bajo esa forma distorsionada.

Si concebimos las intuiciones como productos de la naturaleza desencantada, y la espontaneidad como algo no natural, entonces lo más cerca que podremos llegar de la concepción que necesitamos es hasta una postura como la de Davidson, que comenté durante la conferencia anterior (apartado 4): la espontaneidad caracteriza lo que de hecho son operaciones de la naturaleza sensible, pero no las caracteriza en cuanto que tales operaciones de la naturaleza sensible. Ello nos recluye en nuestro dilema habitual: o bien habremos de buscarnos la manera de suponer que, así y todo, las operaciones de la naturaleza sensible pueden entablar relaciones racionales con el pensamiento (el Mito de lo Dado); o bien habremos de aceptar que la sensibilidad no posee relevancia epistemológica alguna en absoluto (un coherentismo radical). Kant percibe de hecho que limitarse a una elección entre estos dos extremos resulta intolerable, de manera que la espontaneidad habrá de estructurar las operaciones de nuestra sensibilidad como tal. Puesto que Kant no contempla la posibilidad de un naturalismo de la segunda naturaleza, y puesto que el naturalismo crudo tampoco le resulta atrayente, resulta que Kant no es capaz de hallar puesto alguno en la naturaleza para ubicar allí esa conexión real requerida entre los conceptos y las intuiciones. Y en medio de este apuro, no encuentra otra opción que ubicar la conexión fuera de la naturaleza, en el marco trascendental.

Kant resulta aquí peculiarmente brillante. Incluso a pesar de que no cuenta con medios inteligibles como para manejar la idea de que no basta una conexión meramente nocional entre conceptos e intuiciones, Kant se las arregla para no desprenderse de tal idea. Ello le obliga a adoptar una escapatoria que resulta ininteligible según su propio punto de vista: la conexión real ha de quedar en que la espontaneidad se halla involucrada en el modo en que lo suprasensible afecta trascendentalmente a la receptividad. Y entonces, la idea correcta de que nuestra sensibilidad nos abre a una realidad que no es externa a lo conceptual sólo podrá conservarse bajo una forma

distorsionada, como si el mundo empírico ordinario estuviese constituido por las apariciones de una realidad que queda más allá de él.

Junto con esta tensión a la cual el pensamiento de Kant se halla sometido (cuando trata de hallar un hueco para su idea cardinal acerca de la experiencia dentro de la atmósfera letal de un naturalismo sin segunda naturaleza), habremos de anotar una influencia histórica más: el auge del individualismo protestante. Ello acarrea una pérdida o devaluación de la idea de que nuestra inmersión en una tradición pueda resultarnos un modo respetable de acceso a lo real. En lugar de ello, comienza a parecer que es a cada sujeto pensante individual al que le incumbe comprobar cada cosa por sí mismo. Cuando ciertas tradiciones particulares parecen estar fosilizadas o ser en exceso rígidas, ello fomenta la fantasía de que uno debería descartar todo tipo de fe en la tradición en su conjunto; mientras que la respuesta adecuada sería la de insistir más bien en que una tradición respetable habrá de englobar dentro de sí una honrada capacidad de dar respuesta a las críticas reflexivas que se le lancen.

La consecuencia de esta devaluación de la tradición es una perspectiva en la cual la razón individual se erige como soberana. Y ello resulta arduo de conjugar con la idea de que la razón pueda participar en estados o sucesos de pasividad pura, que la harían quedar completamente dependiente del mundo. De manera que lo que empieza siendo un abandono de la idea de que la razón pueda deber su existencia al hecho de que está ubicada en una tradición, se acaba revelando como cierta tirantez ante la idea de que la razón pueda deberle nada a los impactos que el mundo pudiese efectuar sobre ella. Añadiré algo acerca de la relevancia de la tradición en la conferencia final.

5. Si fuésemos capaces de dotar a Kant de la noción de segunda naturaleza, ello no sólo liberaría sus ideas acerca de la experiencia del efecto distorsionador causado por el marco en que trata de expresarlas, sino que también nos permitiría conectar de un modo satisfactorio la autoconsciencia con la consciencia del mundo, conexión que en su pensamiento aparece de un modo más bien equívoco.

En la Deducción Trascendental, Kant parece ofrecer una tesis que va en esta línea: la posibilidad de entender las experiencias

«desde dentro», como captaciones parciales y momentáneas de una realidad objetiva, resulta mutuamente dependiente de la capacidad que tiene el sujeto de atribuirse a sí mismo experiencias, es decir, mutuamente dependiente del hecho de que ese sujeto sea autoconsciente[14].

Ahora bien, todo esto resultaría satisfactorio si el yo que aquí está en cuestión fuese, al menos en último término, el yo ordinario. Pero ello resulta difícil de casar con lo que Kant de hecho afirma. Cuando nos presenta la autoconsciencia que para él resulta correlativa a la consciencia de la realidad objetiva, Kant escribe acerca del «yo pienso» que deberá poder «acompañar todas mis representaciones»[15]. Y en los Paralogismos de la razón pura aduce que si atribuimos a este «yo» un referente constante, la idea pertinente de identidad a lo largo del tiempo será tan sólo formal: no tendrá nada que ver con la identidad sustantiva de un sujeto que persiste como una presencia real dentro del mundo que percibe[16]. La continuidad temporal subjetiva que es el correlato del hecho de que la experiencia se relacione con la realidad objetiva se reduce a la continuidad de un mero punto de vista y no consiste, aparentemente, en la persistencia de algo sustantivo[17].

Kant cuenta con sus motivos para defender la tesis que defiende en los Paralogismos (que el «yo» del «yo pienso» que «acompaña todas mis representaciones» únicamente puede contar con una idea formal de persistencia a través del tiempo), pues Kant cree que cualquier otra cosa le comprometería con una concepción cartesiana del ego.

Recapacitemos acerca de la manera en que Locke da cuenta de lo que significa ser una persona: «Un ser pensante e inteligente,

14. Para esta interpretación de la Deducción Trascendental, cf. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, London 1966, 72-117 (versión cast.: *Los límites del sentido: ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*, trad. de C. Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid 1975).

15. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente, ed. de J. J. García y R. Rovira, Tecnos, Madrid 2002, B131.

16. *Ibid.*, A363: «La identidad de la consciencia de mí mismo en momentos diferentes es... sólo una condición formal de mis pensamientos y de su coherencia, y no prueba en modo alguno la identidad numérica de mi sujeto».

17. Cf. Q. Cassam, *Kant and Reductionism*: Review of Metaphysics 43 (1989) 72-106, especialmente 87-88.

provisto de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares»[18]. Locke está hablando acerca de lo que él llama «consciencia»; nosotros podríamos llamarlo «autoconsciencia». La «consciencia» puede reunir, en un único examen, estados y ocurrencias que se encuentran separados temporalmente; estos son concebidos como algo perteneciente al flujo de un mismo ser pensante, persistente. Por expresar la cuestión en términos kantianos: en el «yo pienso» que puede «acompañar todas mis representaciones», la referencia del «yo» se entiende como algo que alcanza tanto al pasado como al futuro. Pero el objetivo de Kant en sus Paralogismos es el de mostrar que el flujo de lo que Locke llama «consciencia» no implica la aplicación de un criterio de identidad, ni asegura la conformidad con un criterio tal[19]. En la continuidad de la «consciencia» a lo largo del tiempo, parece que llegásemos a conocer algo así como una identidad, como la persistencia de un objeto durante un período de tiempo; parte del contenido del flujo de la «consciencia» es la idea de que existe un referente constante para el «yo» del «yo pienso» que puede «acompañar todas mis representaciones». Pero cuando un sujeto aplica de este modo la idea de persistencia, no le hace falta ningún esfuerzo para asegurarse de que su atención permanece fijada en la misma cosa. Como comparación *a contrario*, considérese el hecho de mantener fija la atención de uno sobre un objeto ordinario de percepción durante un cierto período. Ello requiere la capacidad de hacer un esfuerzo sostenido como para no perder de vista las cosas, una habilidad cuyo ejercicio podemos concebir como un sustituto práctico de la aplicación explícita de un criterio de identidad. La continuidad de la «consciencia», por el contrario, no conlleva nada que sea análogo a esto: no hay en ella algo así como

18. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. de P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, 2.27.11 (versión cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. de S. Rábade y M. E. García, Editora Nacional, Madrid 1980. En esta versión castellana, que hemos procurado seguir al transcribir la cita que hace McDowell en el cuerpo del texto, aparece empero una errata patente, por cuanto el «a sí mismo» *itself* de Locke se transforma en un «asimismo»; con lo cual hemos debido corregir tal desliz en la cita arriba reproducida, que por lo demás refleja fielmente la versión de Rábade y García [N. del T.]).

19. Esta es la interpretación que hace de los Paralogismos kantianos P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, 162-170.

un esfuerzo sostenido por no perder de vista el yo persistente que en todo caso parece figurar en su contenido[20].

Ahora bien, supongamos que asumimos que, al suministrar un contenido a este pensamiento de un yo persistente, hemos de limitarnos al flujo de «consciencia» mismo. Si el contenido de este pensamiento es una «sustancia» que persiste, su persistencia deberá consistir para ella en algo particularmente simple, pues la noción de persistencia se le aplica sin esfuerzo alguno; no hay nada que tenga que ver con esa persistencia que no sea el flujo de la consciencia mismo. Todo lo cual no parece sino una receta para llegar a la concepción –o supuesta concepción– del referente del «yo» que aparece en Descartes.

Esta es esencialmente la forma en que Kant describe cómo surge la concepción cartesiana del ego. Y puede fácilmente parecernos que más nos valdría haber entresacado la misma conclusión que Kant: que la idea de persistencia que figura en el flujo de la «consciencia» debería haber sido sólo formal. Pues, si admitiésemos que es una idea de algo sustantivo que persiste (la continuación en la existencia de una cosa objetiva), entonces nos hallaríamos forzados a interpretar la autoconsciencia como la consciencia de un ego cartesiano.

Mas, tal y como he subrayado, ello depende de que previamente hayamos presupuesto que, cuando dotamos de contenido a esta idea de persistencia, hemos de limitarnos para ello al flujo de la «consciencia». Y tal presuposición no es algo sagrado. De hecho,

20. Para una elaboración en esta línea del argumento que Strawson halla en Kant, cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982, 237. Evans –o, más probablemente, su editor– parece resbalar cuando sugiere que el asunto puede captarse en términos de la «inmunidad ante el error de haber identificado erróneamente», lo cual aprovecha en otro lugar (cf. 179-191) en conexión con el pensamiento demostrativo basado en la percepción. Poseemos «inmunidad ante el error de haber identificado erróneamente» cuando un predicado no se asigna a su sujeto a través de un juicio de identidad. Pero, como Evans señala en la p. 236, «la libertad de identificación» en ese caso está relacionada con el hecho de que un juicio dependa de haber hecho el esfuerzo sostenido para no perder de vista su objeto, justo lo que él mismo niega en el caso de la autoconsciencia. El haber hecho el esfuerzo sostenido para no perder de vista un objeto sirve como sustituto de un «componente identificativo» a la hora de efectuar un pensamiento demostrativo continuo acerca de objetos de la percepción. En el caso del yo se daría entonces una forma peculiarmente fuerte de «libertad de identificación».

resulta fuertemente sospechosa; creo que es la raíz verdadera de la concepción cartesiana. Si la descartamos, abriremos la vía para poder suponer que la continuidad del «yo pienso» implica una persistencia sustantiva, sin que ello comporte que esa sustantividad en cuestión sea un ego cartesiano. Podemos afirmar que la continuidad de la «consciencia» resulta inteligible sólo como la captación subjetiva de algo que en sí mismo es más de cuanto la «consciencia» misma contiene: la captación del curso de algo objetivo que persiste, algo con lo cual puede identificarse el sujeto de una «consciencia» continua. Cierto es que la continuidad dentro de esa captación subjetiva no conlleva el haber hecho el esfuerzo sostenido de no perder de vista algo que persiste: pero esta ausencia de esfuerzo no nos obliga a darle la razón a Kant cuando sostiene que la idea de identidad es aquí meramente formal. Incluso «desde el interior», la captación subjetiva se entiende como algo situado en un contexto más amplio; de forma que cabe que haya más contenido en la idea de persistencia incorporada en tal captación. Ese contexto más amplio hace posible que entendamos que la primera persona (el referente continuado del «yo» en el «yo pienso» que «puede acompañar todas mis representaciones») es también una tercera persona, algo cuyos avatares constituyen una continuidad sustantiva en el mundo objetivo: algo tal, que otros modos de pensar continuamente acerca de ello nos requerirían ciertamente el hacer un esfuerzo sostenido por no perderlo de vista. Este es un modo de exponer el núcleo del brillante tratamiento que hace Gareth Evans de la autoidentificación, que parte de la brillante interpretación que P. F. Strawson hiciera de los Paralogismos kantianos[21].

Creo que algo en esta línea resulta el marco adecuado para el pensamiento kantiano de que la autoconsciencia y la consciencia del mundo son dependientes la una de la otra. Y pueden columbrarse en Kant algunas pistas en este sentido[22]. Pero no veo cómo podría

21. G. Evans, *The Varieties of Reference*, cap. 7. Aquí, el pensamiento de Evan puede contemplarse como una elaboración ulterior de cierta observación de Strawson en su interpretación de los citados Paralogismos: «'Yo' puede emplearse sin criterios de identidad del sujeto y, no obstante, referirse a un sujeto porque, incluso en un uso tal, los vínculos con esos criterios no se han cortado» (P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, 165).

22. Esto es lo que Strawson halla, al menos en forma embrionaria, en los Paralogismos kantianos.

considerarse ésta su postura oficial. Si situamos la autoconsciencia en un contexto más amplio, podemos evitar el ego cartesiano, sin que nos haga falta afirmar que es meramente formal la idea de un yo persistente que figura en la continuidad de la «consciencia». Pero tal cosa es justamente lo que Kant sí cree que tiene que afirmar. Parece como si Kant dejase en pie la sospechosa presuposición de que, cuando nos ponemos a dotar de contenido a la idea de un yo persistente, no podemos salirnos del flujo de la «consciencia». Sólo de esta manera le puede parecer que, con el fin de evitar el ego cartesiano, le haga falta modificar el contenido de la idea de persistencia. Si estoy en lo correcto a este respecto, el diagnóstico kantiano del pensamiento cartesiano no ataca la raíz de este.

El resultado de la jugada de Kant es que la continuidad subjetiva a la que recurre (como parte de lo que significa para la experiencia el estar en relación con la realidad objetiva) no puede identificarse con la vida continuada de un animal perceptivo. Se reduce, como ya he apuntado, a ser la continuidad de un mero punto de vista: algo que no necesita tener nada que ver con un cuerpo, al menos en lo que le concierne a la tesis de la dependencia mutua.

Y ello resulta altamente insatisfactorio. Si partimos de la noción autosuficiente de una ruta experiencial a través de la realidad objetiva (un punto de vista extendido a lo largo del tiempo que podría ser incorpóreo por lo que atañe a la conexión entre subjetividad y objetividad), entonces no parece que quede ninguna esperanza de poder construir a partir de ahí la noción de una presencia sustantiva en el mundo. Si comienza concibiéndose algo como un mero referente formal para el «yo» (que es ya una noción peculiar), ¿cómo podríamos llegar luego hasta un cuerpo correspondiente, de tal modo que pudiera identificarse tal «yo» con un ser vivo en concreto? Tal vez podamos aspirar a darle sentido a la idea de que un sujeto como ese podría constatar el papel especial que juega un cuerpo en concreto en lo que atañe a la determinación del curso de su experiencia; pero ello no le dotaría de por sí a ese sujeto con la capacidad de concebirse a sí mismo –el sujeto de su experiencia– como un elemento corporal en una realidad objetiva, como una presencia corporal en el mundo.

Si la conexión kantiana entre la autoconsciencia y la consciencia del mundo nos debe dejar con la idea de que los sujetos de nuestra experiencia son nuestros yoes ordinarios, entonces sería

mejor que la persistencia meramente formal del «yo» (en el «yo pienso» que puede «acompañar todas mis representaciones») fuese sólo una abstracción de la persistencia sustantiva ordinaria del sujeto vivo de la experiencia[23]; y mejor que no sea algo autosuficiente, sobre lo cual esperemos reconstruir luego la persistencia del yo ordinario. Con todo, esto no parece casar con la concepción que Kant posee acerca de su propia labor: él cree que está poniendo al descubierto una conexión necesaria que resulta cognoscible a priori[24]. Y sería arduo conseguir que la idea de una abstracción desde la persistencia del yo ordinario resultase coherente con las connotaciones temporales que el mismo Kant da a ese «a priori», como cuando sugiere que la autoconsciencia trascendental «precede a todos los datos de las intuiciones» (A107).

No resulta sorprendente que Kant no logre ubicar su pensamiento bajo la luz adecuada. ¿Por qué no puede haber una idea autosuficiente de continuidad formal subjetiva? La respuesta es esta: la idea de una serie subjetivamente continua de estados y sucesos dentro de los cuales las capacidades conceptuales se hallen involucradas en la sensibilidad (o, más en general, la idea de una serie subjetivamente continua de actos en los que se ejercen las capacidades conceptuales de cualquier tipo; es decir, la idea de una serie subjetivamente continua de «representaciones», tal y como Kant lo expresaría) es simplemente la idea de una zona que se ha entresacado de una vida. La idea de una serie subjetivamente continua de «representaciones» no podría pervivir sola, independientemente de la idea de un ser vivo en cuya vida suceden esos eventos (al igual que la idea de una serie de eventos digestivos, con su propio tipo de continuidad, no podría tampoco independizarse de la idea de un ser vivo en cuya vida suceden tales eventos). Pero, ante la ausencia de una noción seria de segunda naturaleza, aprovechar de esta manera el concepto de vida (que es paradigmáticamente un fenómeno natural) con el fin de darle sentido a cierta unidad en el dominio de la espontaneidad (que,

23. Cf. el recurso de Strawson a la abstracción en P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, 103-104.

24. Cf., verbigracia, I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A116: «Somos conscientes a priori de la completa identidad del yo con respecto a todas las representaciones que puedan pertenecer a nuestro conocimiento, como condición necesaria de la posibilidad de toda representación».

para Kant, tiene que ser un dominio no natural) es algo que queda claramente lejos del alcance del pensamiento kantiano.

El propósito de Kant es el de exorcizar toda tentación cartesiana en torno al yo, y se queda al borde de conseguirlo. Desea reconocer las peculiaridades que posee la autoconsciencia y que estimulan un tipo de filosofía como la cartesiana, sin por ello dejar que parezca que tales peculiaridades muestren que el objeto de la autoconsciencia sea un ego cartesiano. No obstante, Kant cree que la única alternativa viable es la de la autoconsciencia trascendental (algo que no cuenta con un objeto sustantivamente persistente en el mundo). Y si insistimos con todo en proporcionarle a esta autoconsciencia un objeto, nos cabe ubicar tal objeto en el mundo de un modo meramente geométrico, como un punto de vista; ello ciertamente esquivará los problemas cartesianos típicos en torno a la relación entre una sustancia peculiar y el resto de la realidad, pero nos dejará con lo que no parecen sino los descendientes de tales problemas. Si partimos de un presunto sentido del yo como algo que, como máximo, es una presencia geométrica en el mundo, ¿cómo podremos alcanzar desde ahí el sentido del yo que de hecho tenemos, como una presencia corporal en el mundo? (Cuando afirmo que es en esto en lo que la autoconsciencia consiste, no estoy presuponiendo que uno siempre capte junto con su autoconsciencia su propia presencia corporal en el mundo)[25]. La idea Kantiana sólo podría adoptar una forma satisfactoria si Kant lograse integrar en ella el hecho de que un sujeto pensante y volitivo es un animal vivo. Pero a Kant le impiden hacer tal cosa tanto la firmeza de su convicción en que las facultades conceptuales no son naturales (en

25. Hay casos de privación sensorial que demuestran que no hace falta que nuestro propio ser corporal nos afecte siempre. Cf. G. E. M. Anscombe, *The First Person*, en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford 1975, 45-65; allí, Anscombe hace uso de este hecho para argüir que «el uso de 'yo' como sujeto» (tal y como lo distingue Wittgenstein de su «uso como objeto»; cf. L. Wittgenstein, *The Blue Book*, en *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, 66-67; versión cast.: *El cuaderno azul*, en *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia, Tecnos, Madrid ³1998, 100-101) funciona independientemente del sentimiento de que uno sea una presencia corporal en el mundo. Anscombe concluye que debería considerarse que «el uso de 'yo' como sujeto» no se refiere a nada, para evitar una concepción cartesiana de qué es a lo que se refiere ese uso. Pero el argumento resulta viciado exactamente de la misma manera en que lo está el argumento de los Paralogismos kantianos.

el sentido de «natural» que identifica la naturaleza con el reino de la Ley), como su carencia de una noción de segunda naturaleza que sea seriamente aprovechable.

6. Kant en ocasiones vincula la idea de lo conceptual especialmente con la de generalidad[26]. Ello puede sugerirnos que habremos de explicar la relación de los conceptos con las intuiciones en términos de la relación de los predicados con los sujetos[27].

Con esto se puede dar la sensación de que se descubre cierta huella kantiana dentro de una de las tendencias del pensamiento reciente en torno a la referencia singular. Hubo un tiempo en el que la concepción estándar de la referencia se inspiraba en la «Teoría de las Descripciones» de Russell. La idea era que, cada vez que un pensamiento se dirige a un objeto en particular, parte de su contenido se lo proporciona una especificación descriptiva de ese objeto en términos generales (en términos conceptuales, diríamos según la ecuación que estoy sopesando ahora). La tendencia del pensamiento reciente a la que me he referido tendería a rechazar esta idea[28]. Pues existen algunas formas de dirigirse a los objetos con los pensamientos que no se ajustan del todo fácilmente a ese molde. Por ejemplo, un pensamiento demostrativo perceptivo seguramente no se dirige a su objeto mediante una especificación general descriptiva (en la cual el objeto figure en el pensamiento como aquello que casa con la especificación descriptiva), sino que hace tal cosa gracias a la manera en que este tipo de pensamiento se aprovecha de la presencia perceptible del objeto mismo. Si lo conceptual se considera equivalente a lo predicativo, esta renuencia

26. Cf., verbigracia, I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A320/B377.

27. Esta idea resulta central para la interpretación strawsoniana de la primera *Crítica* kantiana. Cf. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, 20, 72.

28. Algunos de los que propusieron esta tendencia primeramente y de modo exitoso fueron S. A. Kripke, *Naming and Necessity*, en D. Davidson-G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht 1972, 253-355, 763-769; reimpreso como monografía en S. A. Kripke, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford 1980 (versión cast.: *El nombrar y la necesidad*, trad. de M. M. Valdés, UNAM, México 1985); y también K. S. Donnellan, *Proper Names and Identifying Descriptions*, en D. Davidson-G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht 1972, 356-379. Asimismo, y a modo de precursor de esa tendencia, cf. R. B. Marcus, *Modalities and Intensional Languages*: Synthese 27 (1962) 303-322.

a la aplicación general de la Teoría de las Descripciones se configura como una afirmación de que, en los casos (como el citado) que abonen esa renuencia, la referencia singular será, o reposará sobre, una relación no conceptual entre sujetos pensantes y cosas[29]. De manera que la imagen final que obtenemos es que el ámbito de lo conceptual posee un espacio exterior a él, poblado de objetos concretos; el pensamiento traba contacto con los objetos, desde su ubicación en el interior del ámbito de lo conceptual, aprovechándose de relaciones como la percepción, y esta se concibe, pues, como algo que penetra a través del límite externo de lo conceptual.

Esta concepción casa con una visión contemporánea de la referencia singular que acaso merezca designarse como la ortodoxia reinante. Y tal como apunté antes, quizá parezca que es una visión kantiana, pero de hecho no es kantiana en absoluto: en Kant, el ámbito de lo conceptual no posee un afuera (no a menos que nos traslademos hasta la historia de lo trascendental: mas nadie cree que los objetos en los cuales, por ejemplo, se centra el pensamiento demostrativo sean objetos noumenales). Y además, en todo caso, esta visión resulta ciertamente incoherente (a menos que «conceptual» funja meramente de sinónimo de «predicativo»). Circunscribir el ámbito de lo conceptual puede resultar un movimiento interesante sólo si el ámbito así circunscrito coincide con el ámbito del pensamiento. Y esta visión deja los predicados en el ámbito de lo conceptual, pero el pensamiento, supuestamente, ha de irrumpir más allá de lo conceptual para trabar contacto con los objetos a los cuales se les van a asignar tales predicados. Ello no deja espacio a una concepción coherente de cómo los predicados, ubicados dentro del ámbito circunscrito de lo conceptual, podrían ponerse en contacto con un objeto.

Dada esta concepción de la revolución antirusselliana, resulta fácil simpatizar con algunos partisanos contrarrevolucionarios de

29. Para una exposición impactante de una postura en esta línea, que antecede con mucho a las obras que habitualmente se citan como iniciadoras de esta tendencia contemporánea, cf. P. T. Geach, *Mental Acts: Their Content and Their Object*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, parágrafo 15. Para una expresión más reciente de la idea de que la relación entre el pensamiento y las cosas individuales, en los casos pertinentes, es algo no conceptual, cf. T. Burge, *Belief «De Re»*: Journal of Philosophy 74 (1977) 338-362.

la Teoría de las Descripciones generalizada, tales como John Searle[30]. Si tal concepción es el único recurso que le resta a quien desee concebir la relación del pensamiento con los objetos concretos de un modo que no sea a través de especificaciones descriptivas, sería mejor que entonces renunciásemos a desear tal cosa y retornásemos a la labor de tratar de individuar las especificaciones descriptivas (no evidentes) por medio de las cuales –después de todo– el tipo de pensamientos que suscitaron nuestra renuencia habrán de trabar contacto con sus objetos.

En la *Conferencia tercera* ataqué la opinión de Gareth Evans según la cual el contenido de la experiencia perceptiva es algo no conceptual. Procedí de tal modo debido a motivos más bien lejanos a la preocupación fundamental de Evans, que era la de dar cuenta de la referencia singular. De hecho, no creo que la apelación de Evans a un contenido no conceptual para la percepción resulte central en su pensamiento acerca de la referencia singular. Es sencillo reformular las tesis principales de Evans, incluso las que atañen al pensamiento demostrativo perceptivo, sin tener que mencionar el contenido no conceptual.

La idea cardinal de Evans es que la noción fregeana de sentido (que Frege muestra en términos de modos de presentación) puede explicar esos tipos de conexión entre sujetos pensantes y objetos concretos que se reconoce que le causan problemas a la Teoría de las Descripciones generalizada[31]. El detalle con que Evans compuso su obra va explicando esto caso por caso. Explica las diversas maneras en que los pensamientos se centran sobre un objeto en concreto, ubicando siempre el pensamiento en su contexto apropiado (la presencia autoconsciente y competente del sujeto pen-

30. Cf. el cap. 8 de J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (versión cast.: *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. de E. Ujaldón, Altaya, Barcelona 1999). Discuto la concepción de Searle acerca del pensamiento singular en J. McDowell, *Intentionality «De Re»*, en E. LePore-J. McDowell (eds.), *John Searle and His Critics*, Basil Blackwell, Oxford 1991, 215-225. Cf. asimismo J. McDowell, *Singular Thought and the Extent of Inner Space*, en P. Pettit-J. McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Clarendon Press, Oxford 1986, 137-168, para un examen más extenso de los asuntos que aquí se hallan en juego.

31. Por ello, resulta asaz erróneo mezclar a Frege con Russell como blancos de la renuencia ante la Teoría de las Descripciones generalizada.

sante en el mundo)[32]. Si deseamos identificar el ámbito de lo conceptual con el ámbito del pensamiento, la definición correcta de «conceptual» no será «predicativo», sino «perteneciente al ámbito del sentido fregeano» (la estúpida idea de que ambas cosas vienen a ser lo mismo se halla, desafortunadamente, muy extendida todavía). El logro de Evans es el de habernos mostrado cómo podemos evitar el tener –aparentemente– que elegir por fuerza entre, por un lado, ciertos aspectos nada plausibles de la Teoría de las Descripciones generalizada (que resultan cada vez más palpables, a pesar de los esfuerzos de filósofos como Searle por resistir atrincherado en ella a toda costa) y, por otro lado, la incoherencia de la concepción pseudokantiana, según la cual el pensamiento ha de irrumpir más allá de su esfera propia con el fin de trabar contacto con los objetos concretos de un modo que no sea la especificación descriptiva. Al invocar a Frege, Evans deja claro que no hace falta que esas relaciones no especificativas entre sujetos pensantes y objetos (sobre las cuales insisten con razón los sostenedores de esta última concepción) se conciban como si consistiesen en portar al pensamiento hacia fuera y más allá del límite externo del ámbito de lo conceptual.

Creo que describir de esta forma el pensamiento de Evans nos revela que tal pensamiento está muy en lo cierto, al menos en su esquema general. Resulta común que los filósofos crean poderse desembarazar de la postura de Evans (sin atender al contexto más amplio en que la he ubicado) apoyándose en el hecho de que se topan con que sus implicaciones van en contra de lo que resulta intuitivo. Mas ello sólo muestra el alto y deprimente grado en que su revolucionario trabajo no se ha entendido. Que una obra como la suya pueda ser tan escasamente apreciada corrobora que existe cierto grado de degeneración en nuestra cultura filosófica.

32. Hago hincapié en esto para dejar claro lo muy importante que resulta el Kant de Strawson para las líneas fundamentales del pensamiento de G. Evans, *The Varieties of Reference*. La influencia de Strawson va mucho más allá de lo que resultaría perceptible en un examen superficial.

6

Conferencia sexta. Los animales racionales y los demás animales

1. He venido examinando la tendencia a oscilar entre dos posturas intragables: cierto coherentismo que pierde del todo la relación del pensamiento empírico con la realidad, y el retroceso hasta un recurso vano a lo Dado. Y he propuesto un diagnóstico para tal tendencia, según el cual esta no hace sino reflejar cierta distorsión comprensible de la idea aristotélica que afirma que los seres humanos normales y maduros son animales racionales. Pues los animales son, como tales, seres naturales, y una concepción moderna bien familiar tiende a expulsar de la naturaleza toda racionalidad. El efecto es que la razón se separa de nuestra naturaleza animal, como si ser racional nos colocase en parte fuera del reino animal. Concretamente, el entendimiento se distancia con respecto a la sensibilidad. Y ello es la fuente de nuestro atolladero filosófico. Con el fin de escapar de él, necesitamos hacer que el entendimiento y la sensibilidad, la razón y la naturaleza, vuelvan a reunirse.

Una vía para evitar el dilema es la de dejar incuestionado el concepto de naturaleza que amenaza con expulsar de la naturaleza la razón, mas concibiendo la razón, entonces, en términos naturalistas (con una comprensión correspondiente de lo que significa para un término el ser naturalista). Esta es la postura que he venido denominando «naturalismo crudo». Es, ciertamente, una postura que nos permite concebirnos a nosotros mismos como animales racionales; mas creo que no es esta la concepción de Aristóteles. Verdad es que, con todo, el naturalismo crudo resulta similar al pensamiento aristotélico en un aspecto: ni uno ni otro se enfrentan a las preocupaciones filosóficas que he estado examinando, sino que simplemente se niegan a sentirlas.

El riesgo aquí es el de que un animal dotado de razón se divida metafísicamente en dos, lo que acarrearía consecuencias desastrosas para nuestra reflexión acerca del pensamiento empírico y la acción. He reclamado que podemos esquivar ese riesgo aun cuando mantengamos –a diferencia del naturalismo crudo– que la estructura del espacio de las razones es una estructura *sui generis*, en comparación con la organización del reino de la ley. La espontaneidad del entendimiento no puede captarse en términos que, según esa concepción, resultarían aptos para describir la naturaleza; pero, aun así, tal espontaneidad puede empapar las concreciones de nuestra naturaleza animal. Si podemos encontrar la manera de aceptar eso, entonces seremos capaces de evitar las dificultades filosóficas a la vez que apreciamos completamente qué es lo que hace que resulten tan absorbentes.

Según la concepción aristotélica de los seres humanos, la racionalidad forma parte por completo de su naturaleza animal, y esa concepción no es ni naturalista en sentido moderno (no hay ningún atisbo de reduccionismo o fundacionalismo) ni está embargada de angustias filosóficas. Tal cosa resulta posible debido a que Aristóteles es enteramente inocente de abrigar la idea de que la naturaleza sea el reino de la ley y, por lo tanto, de que los significados no puedan morar en ella; pues una concepción tal de la naturaleza sólo llegaría a crearse fatigosamente mucho tiempo más tarde, en tiempos de la revolución científica moderna.

No estoy reivindicando que debamos tratar de recuperar la inocencia que poseía Aristóteles. Resultaría insensato lamentarse de la idea de que la ciencia natural nos revele un tipo especial de inteligibilidad, diferente del tipo de inteligibilidad propia de los significados. Descartar esta parte de nuestra herencia intelectual significaría retroceder hasta las supersticiones medievales. Es correcto otorgar un alto valor al tipo de inteligibilidad que descubrimos en algo cuando lo ubicamos en el reino de la ley, y separar esto nítidamente de la inteligibilidad que descubrimos en algo cuando lo ubicamos en el espacio de las razones.

Pero, en vez de intentar insertar la inteligibilidad de los significados dentro del reino de la ley, podemos buscarnos una contrapartida «poslapsariana», o consciente, a la inocencia de Aristóteles. Podemos reconocer que el entendimiento humano dio un gran paso adelante cuando nuestros ancestros se formaron la idea de un dominio de inteligibilidad (el reino de la ley) que está vacío de significados, pero negarnos a tener que aceptar al mismo tiempo que ese dominio de inteligibilidad sea idéntico a la naturaleza, y mucho menos idéntico a la totalidad de lo real.

A la noción de segunda naturaleza no le hace falta poseer un énfasis peculiar cuando se encuentra ubicada en el contexto de la inocencia aristotélica, mas asume una significación especial cuando tratamos, en esta línea que vengo proponiendo, de lograr una contrapartida consciente de ella. Estamos buscando una concepción de nuestra naturaleza que incluya la capacidad de sintonizar con la estructura del espacio de las razones. Puesto que repudiamos el naturalismo crudo, habremos de expandir la naturaleza más allá de lo que se tolera en un naturalismo del reino de la ley. Sin embargo, tal expansión se halla limitada por parte de la primera naturaleza, por decirlo así, de los animales humanos, así como por parte de los hechos desnudos de todo cuanto les ocurre a los animales humanos en su crecimiento. No estamos cortando irresponsablemente todo vínculo entre el concepto de la naturaleza y el reino de la ley, como ocurriría si pretendiéramos que la capacidad que el platonismo desenfrenado postula (la capacidad de sintonizar con estructuras de la razón constituidas en absoluto aislamiento con respecto a todo cuanto sea humano) pudiese contarse como una de las capacidades naturales de las mentes humanas.

El platonismo desenfrenado resulta comprensible como un intento desesperado de mantener el significado (concebido como algo que sólo puede hacerse accesible dentro de un espacio lógico *sui generis*), a la vez que se consiente el desencantamiento de la naturaleza. Pero no resulta tan comprensible que un pensador «prelapsariano» pueda sentir semejante tentación. Mi versión naturalizada de platonismo normalmente no se cuenta entre las opciones que se suelen presentar, y lo que estoy llamando «platonismo desenfrenado» se denomina a menudo simplemente «platonismo». Pero si estoy en lo cierto acerca de su contexto histórico, dar a esta postura el nombre de Platón resulta injusto para con él.

2. Cierta forma típica de filosofía moderna se enfrenta a un apuro bien conocido: cree que se le pide que explique cómo es que,

partiendo de datos de la consciencia disponibles de manera independiente, logramos hacernos con una confianza justificada en el hecho de que existe un mundo objetivo. En cierto pasaje de su pensamiento que discutí durante la conferencia anterior (apartado 5), Kant se propone superar tal concepción de la tarea de la filosofía: intenta hacer plausible la idea de que la noción misma de datos para la consciencia resulta mutuamente dependiente de la noción de que al menos algunos estados y sucesos de la consciencia constituyen captaciones parciales y momentáneas de un mundo objetivo. Y, en ese caso, carece de sentido pensar que podamos partir de los contenidos de las mentes para ulteriormente construir desde ahí la realidad objetiva. Kant no tiene ocasión de considerar la forma invertida de filosofía tradicional que mentí durante la conferencia anterior (en el apartado 3) en conexión con ciertas interpretaciones de Wittgenstein, es decir, una filosofía cuyo proyecto es el de empezar a partir del mundo natural, y hacer luego un sitio en él para las mentes y sus contenidos. Con todo, creo que Kant se mostraría similarmente reacio ante este otro enfoque.

En su momento, sugerí que la idea de Kant podría adoptar un aspecto satisfactorio sólo si se la ubicaba en el contexto de un naturalismo de la segunda naturaleza (concepción esta que Kant mismo no alcanza, empero). Kant quiere que los sujetos de la experiencia y de la acción intencional estén ya, simplemente como tales, en posesión de la realidad objetiva; quiere que el ejercicio de las capacidades conceptuales sea inteligible únicamente como algo que ejecutan sujetos que no necesitan que la filosofía se encargue de recuperar para ellos el mundo. Pero, puesto que carece de una noción pertinente de segunda naturaleza, y no siente ninguna inclinación a naturalizar la espontaneidad dentro del reino de la ley, lo mejor que Kant puede proporcionarle al sujeto de la experiencia y de la acción es el referente meramente formal que él concede al «yo» del «yo pienso» que debe poder «acompañar todas mis representaciones». Un sujeto tal no podría ser algo sustantivamente presente en el mundo; como mucho, es un punto de vista. Ello significa, como he apuntado, que Kant no puede tener el éxito de lograr su admirable meta: superar la filosofía tradicional. El pensamiento cartesiano se enfrenta a dificultades clásicas al tratar de relacionar una sustancia subjetiva con la realidad objetiva, y a la concepción de Kant le acosan lo que parecieran descendientes póstumos de tales dificultades. Si partimos de un referente para el «yo» que sólo se halla geométricamente en el mundo, parece imposible poder construir desde ahí una presencia sustantiva, alguien de carne y hueso que perciba y actúe.

Todo muta de aspecto si dotamos a Kant de una noción seriamente aprovechable de segunda naturaleza. En este caso, podremos ya dar una forma satisfactoria a la idea tras la cual se afana; podremos concebir el ejercicio de capacidades que pertenecen a la espontaneidad como elementos del curso de una vida. Un sujeto que posee experiencias y que actúa es un ser vivo, con capacidades corporales activas y pasivas que son genuinamente suyas propias; él mismo es un sujeto encarnado, sustantivamente presente en el mundo que experimenta y sobre el cual actúa. Éste es el marco para una reflexión que ciertamente constituirá una buena oportunidad de dejar obsoleta la filosofía tradicional.

En esta recapitulación de algo que ya avancé en la conferencia anterior, he descrito un proyecto filosófico: erguirnos sobre los hombros de un gigante, Kant, y buscarnos la forma de superar la filosofía tradicional –algo que él ya casi consiguió, si bien no del todo–. El filósofo cuyos logros casan mejor con esta descripción es alguien a quien casi no prestamos atención en la tradición filosófica en que he sido educado, aunque ya lo he mentado previamente en un par de ocasiones: me estoy refiriendo a Hegel[1].

3. He reclamado –en la *Conferencia primera* y en la *Conferencia segunda*– que la experiencia puede concebirse como apertura hacia el mundo. Prometí también –en la *Conferencia primera*, apartado 4 y en la *Conferencia segunda*, apartado 2– que retornaría al hecho de que la experiencia pueda engañarnos. Pues existe la tendencia a inferir que ni siquiera una experiencia no engañosa es capaz de ser un caso auténtico de apertura a la realidad; en ese caso,

1. A la vista del modo en que hice uso de la interpretación strawsoniana de Kant en la conferencia anterior, esta observación implica que el Kant de Strawson es más Hegel que Kant. Para una lectura de Hegel que se toma muy en serio la idea del propio Hegel, en el sentido de que su filosofía completaba el proyecto kantiano, cf. R. B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

no podremos hacer uso de la imagen de la apertura del modo en que he sugerido, con el objetivo de cortocircuitar las angustias de la epistemología tradicional. La objeción podría expresarse de esta manera: «Has admitido que la experiencia puede resultar engañosa; eso es lo mismo que admitir que lo que te gusta llamar 'captaciones parciales y momentáneas del mundo' puede resultar subjetivamente indistinguible de estados y sucesos que no pueden ser captaciones del mundo, ya que le harían a uno equivocarse si los tomase en su valor aparente. Así que, sin duda, los problemas de la epistemología tradicional siguen siendo exactamente tan opresivos como siempre lo fueron. Por expresarlo en tu terminología: ¿cómo puede uno saber si de lo que disfruta en cualquier momento es una captación auténtica del mundo, en vez de algo que meramente parece serlo?».

Sin embargo, una objeción de este tipo no ve lo esencial del asunto. Sería apropiada sólo si yo me hubiese propuesto contestar a las tradicionales cuestiones escépticas, si hubiese tratado de enfrentarme al apuro característico de la filosofía tradicional (según el cual se supone que hemos de partir de ciertos datos de la consciencia que están a nuestra disposición en todo caso, y trabajar desde ahí para certificar que realmente nos proporcionan conocimiento del mundo objetivo). Naturalmente, si estamos inmersos dentro de un apuro así, nos hará falta responder a las tradicionales cuestiones escépticas antes de que podamos siquiera hablar de apertura al mundo. Pero, cuando yo hablo de apertura, lo que hago es rechazar ese apuro tradicional, no intentar darle una respuesta.

La epistemología tradicional confiere una profunda significación al hecho de que la percepción sea falible. Se supone que ello muestra más o menos algo así: por muy favorable que sea la posición cognitiva de un sujeto perceptivo, no podremos darle sentido a la idea de que se produzcan estados de cosas subjetivos consistentes en que el sujeto haya permitido que el diseño del mundo objetivo se le haya autorrevelado. Tal y como esta objeción insiste, algo que no es una captación de la realidad (puesto que el sujeto se equivocaría si lo tomase en su valor aparente) puede resultar subjetivamente indistinguible –al menos, en ese momento– de experiencias que sí son verídicas. Y ello se supone que muestra que los estados de cosas subjetivos implicados realmente en la percepción

jamás podrán ser nada más que aquello que el sujeto perceptivo posee en el caso que le induce a equivocarse.

Ello somete a una fuerte tensión nuestra idea misma de captación de la realidad. Si nos limitamos a tales materiales al construir una concepción de la mejor posición cognitiva que la percepción nos puede otorgar, entonces a lo máximo a lo que podremos aspirar es a algo así como esto: un presentimiento, explicablemente verídico, de algún aspecto del diseño de nuestro entorno[2]. No podremos contar con que el hecho mismo se imprima él mismo sobre el sujeto perceptivo. Todo esto parece que resulta desafinado, al menos fenomenológicamente, y podremos resistirnos a ello si somos capaces de comprender la idea de una captación directa de las cosas (el tipo de postura que la imagen de la apertura comporta). Cierto es que no podremos entonces probar que estemos abiertos a los hechos en ninguno de los casos en concreto y por separado (al menos, no podremos hacerlo hasta el punto en que un escéptico se daría finalmente por satisfecho: ya que este siempre puede, aprovechándose de la falibilidad, insistir en la pregunta de cómo sabemos que el caso presente es de verdad uno de los que no resultan, a la postre, engañosos), pero tal cosa carece de importancia. La tendría si mostrase que la idea misma de apertura a los hechos es algo ininteligible, pero no lo muestra. Y para lo que me interesa aquí, la simple inteligibilidad de tal idea resulta suficiente. Si, en efecto, es inteligible, entonces las preguntas escépticas carecen de esa urgencia que resulta esencial a la hora de plantearnos problemas, la urgencia debida a que parece que nos señalan hacia un hecho alarmante: que por muy buena que sea la posición cognitiva de un sujeto, no *puede* consistir en que un estado de cosas se le esté manifestando directamente. Y lo cierto es que no se da ningún hecho alarmante como ese. Nuestro objetivo aquí no es el de responder a las preguntas escépticas, sino empezar a ver cómo podría resultar intelectualmente respetable hacerles caso omiso, tratarlas como algo irreal, a la manera en que el sentido común siempre ha deseado.

2. De hecho, no podemos ni siquiera poseer tal cosa; el contenido empírico como tal (incluso el que pudieran poseer los meros presentimientos) sólo resulta inteligible dentro de un contexto que nos permita dar sentido a la idea de una constricción racional directa sobre nuestras mentes por parte del mundo mismo.

Insistir en la imagen de la apertura es una forma de dar enérgica expresión a esta tesis: que no es un buen argumento partir de la falibilidad para arribar desde ahí a la que yo llamo «concepción del máximo común denominador» de nuestra posición subjetiva (la idea de que, incluso en los casos en que las cosas van bien –hablando cognitivamente–, nuestra posición subjetiva sólo puede consistir en algo que sea común a esos casos y los casos en que las cosas no van bien). Tal «concepción del máximo común denominador» no es sino una forma de expresar la imagen tradicional de nuestro ya noto apuro epistémico. Pero este no es algo obligatorio, y el hecho de la falibilidad no puede hacer que lo sea. La epistemología tradicional no puede reivindicarse apoyándose en la mera posibilidad de preguntar: «¿Cómo sabes que de lo que disfrutas es de una captación auténtica del mundo?», tal y como sugería la objeción que cité al inicio de este apartado 3. Si alguien insiste en preguntar tal cosa, en una ocasión en particular, una respuesta apropiada podría empezar así: «Sé por qué piensas que esa pregunta resulta especialmente abrumadora, pero no lo es.» Y en el caso de que la pregunta aún permanezca, lo cierto es que no es preciso nada particularmente filosófico para responderla[3].

4. Podemos expresar parte de la tesis kantiana que discutí en la conferencia anterior, y que luego he recordado durante esta (en el apartado 2), en estos términos: el mundo objetivo se le presenta únicamente a un sujeto autoconsciente, a un sujeto que pueda atribuirse a sí mismo experiencias; sólo en el contexto de la capacidad que tiene un sujeto de atribuirse experiencias a sí mismo pueden las experiencias constituirse como conciencia del mundo. Ahora bien, esto nos devuelve a cierta restricción sobre la cual llamé la atención durante la *Conferencia tercera* (apartado 3): la espontaneidad del entendimiento (la capacidad de pensamiento conceptual) es lo que saca a escena tanto el mundo como el yo; las criaturas sin capacidades conceptuales carecen, por lo tanto, tanto de

3. Discuto la «concepción del máximo común denominador» en J. McDowell, *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*: Proceedings of the British Academy 68 (1982) 455-479; y también en J. McDowell, *Singular Thought and the Extent of Inner Space*, en P. Pettit-J. McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context*, Clarendon Press, Oxford 1986, 137-168.

autoconsciencia como de experiencia de la realidad objetiva (pues una y otra cosa van encadenadas).

En su momento reconocí que esta restricción hace que se suscite cierta pregunta acerca de las capacidades perceptivas de los meros animales. Estos ciertamente no entran dentro del alcance de la tesis kantiana, por cuanto no poseen la espontaneidad del entendimiento. No podemos considerarlos como si estuviesen continuamente reformando su visión del mundo como respuesta racional a su captación de la realidad (no, al menos, si la idea de respuesta racional requiere sujetos que se hagan cargo de su pensamiento, que estén listos para evaluar lo que constituye o no una razón para otra cosa, y que estén dispuestos a cambiar, de acuerdo con ello, las actitudes de sus respuestas). De todo esto se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de «experiencia externa» (según la concepción de «experiencia externa» que he aconsejado), y ello puede parecer que me obliga a comprometerme con la idea cartesiana de que los brutos no son sino autómatas.

Esta idea es una versión de la que antes hallé en Evans (*Conferencia tercera*, apartado 7). Es obvio que compartimos con los animales la percepción. Evans, partiendo parcialmente de esa base, sugiere que, cuando emitimos juicios acerca del mundo perceptible, debemos estar tomando cierto contenido de la experiencia que compartimos con los meros animales (y que, por ello, ha de ser contenido no conceptual) y estar transformándolo luego en algo que sí posee una forma conceptual. Cuando discutí este asunto en la *Conferencia tercera* recurrí a algunos elementos del pensamiento kantiano que anulan la conclusión de Evans. Mi tesis fue que cuando Evans arguye que los juicios de la experiencia se basan en cierto contenido no conceptual, está cayendo en una versión del Mito de lo Dado, el cual no es sino uno de los dos extremos propios de esa misma oscilación inútil de la cual Kant trata de rescatarnos. Y ahora poseemos, además, otro ángulo de visión para entender por qué la conclusión de Evans no casa con una perspectiva kantiana: porque esta perspectiva nos prohíbe suponer que la sensibilidad, por sí misma, nos pueda proporcionar contenido que no llegue a ser conceptual pero que, con todo, tenga ya que ver con el mundo. En ausencia de espontaneidad, no contamos con un yo a la vista, y por eso mismo– el mundo tampoco puede quedar a la vista.

¿Qué resta entonces del temor de que todo esto implique una falsedad obvia: que los meros animales no son capaces de sentir auténticamente nada? Para abordar esta cuestión, me gustaría tomar prestada de Hans-Georg Gadamer una descripción interesante de la diferencia entre un modo de vida meramente animal, en un entorno, y un modo de vida humano, en el mundo[4]. En lo que me concierne, el objeto de ello es el de mostrar con cierto grado de detalle cómo podemos reconocer lo que es común a los seres humanos y a los brutos, sin por ello dejar de mantener esa diferenciación entre ambos a la que nos obliga la tesis de Kant.

Lo que los meros animales sienten se halla al servicio de un modo de vida que se estructura exclusivamente a partir de ciertos imperativos biológicos inmediatos. Ello no significa que la vida se restrinja a una lucha por mantener en la existencia el individuo y la especie: puede haber imperativos biológicos inmediatos que, como mucho, se conecten sólo indirectamente con la supervivencia y la reproducción (por ejemplo, el impulso de jugar, que se halla en numerosos animales)[5]. Pero, sin caer en ese tipo de restricciones, es posible reconocer que una vida meramente animal está configurada por metas cuyo control sobre el comportamiento de un animal en un momento dado es el resultado inmediato de ciertas fuerzas biológicas: un mero animal no sopesa razones ni decide luego qué hacer. Pues bien, la tesis de Gadamer reza así: una vida que se estructure únicamente de esa manera no es una vida que se esté llevando a cabo en el mundo, sino que meramente se está viviendo en un entorno. Para una criatura cuya vida tenga tan sólo ese tipo de configuración, el medio ambiente en el cual vive no puede ser sino una sucesión de problemas y oportunidades, constituidos como tales por los referidos imperativos biológicos.

4. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca ^{9}2001, 526-547, especialmente 531-536. (Las citas que se hacen a esta obra, cuya paginación McDowell indica directamente en el cuerpo del texto, se harán siguiendo esta edición [N. del T.]).

5. He matizado que «como mucho... sólo indirectamente»; mas no siempre resulta claro que haya siquiera una conexión indirecta: ello depende de cuestiones como si el juego puede explicarse completamente en términos de, por ejemplo, entrenamiento de habilidades que habrán de precisarse para sobrevivir en circunstancias normales.

Cuando adquirimos capacidades conceptuales, nuestras vidas empiezan a abarcar no sólo la tarea de enfrentarse a problemas y aprovecharse de oportunidades (siendo unos y otras constituidos como tales por parte de imperativos biológicos inmediatos), sino que, además, comienza a entrar en nuestras vidas el ejercicio de la espontaneidad, de decidir qué es lo que pensamos y qué es lo que hacemos. Es un naturalismo de la segunda naturaleza el que nos permite expresar las cosas de esta manera, sin mayores dificultades: es decir, nos lo permite el hecho de que ese ejercicio de nuestra libertad sea un elemento de nuestra vida, en nuestra carrera como seres vivos –y, por lo tanto, naturales–, mientras que resultaría problemático hacer ese mismo género de afirmaciones en el contexto de un tipo diferente de naturalismo. Por supuesto, sería mejor que evitásemos colegir que el hecho de que nos hagamos cargo de nuestras vidas señala hacia algún tipo de trascendencia nuestra con respecto a la biología –lo cual no parecería sino una versión del platonismo desenfrenado–. Mas no caemos en el platonismo desenfrenado por afirmar que la configuración de nuestras vidas no se encuentra determinada por fuerzas biológicas inmediatas. Adquirir la espontaneidad del entendimiento significa hacerse capaz, tal y como Gadamer lo formula, de «elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo» (*Verdad y método*, 532) –es decir, por encima de los problemas y oportunidades constituidos como tales por los imperativos biológicos– y llegar a un «comportamiento libre y distanciado» (*ibid.*, 533)*. Y el hecho de que tal comportamiento sea libre, de que se halle por encima de las coerciones causadas por las necesidades biológicas, es lo que lo caracteriza como comportamiento ante el mundo. Para un sujeto

* La versión inglesa de *Verdad y método* que McDowell maneja, traducida por J. Weinsheimer y D. Marshall (H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, Crossroad, New York 1992), propone el vocablo anglosajón *orientation* como traducción del alemán *Verhalten*, que es lo que Agud y De Agapito traducen aquí por el español «comportamiento». Aunque continuaremos empleando en las páginas que siguen el término castellano «comportamiento» propuesta por estos dos estudiosos –ya que casa sin mayores dificultades con el sentido de cuanto queda por decir–, no está de más hacer constar que en cuantas ocasiones aparezca la voz «comportamiento» en el resto de este libro hubiésemos podido igualmente escribir en su lugar «orientación», que sería la traducción más directa del término que McDowell –tal vez sin completa fidelidad hacia Gadamer– aprovecha para esta argumentación [N. del T.].

perceptivo con capacidad de espontaneidad, su entorno es algo más que una sucesión de problemas y oportunidades: es un trozo de la realidad objetiva que se halla dentro de su alcance perceptivo y práctico. Y para él es tal cosa debido a que puede concebirlo de modo que se le muestre como tal[6].

Cuando asevero que, para una criatura que únicamente cuente con su mera vida animal, el entorno en el cual viva no podrá consistir más que en una sucesión de problemas y oportunidades, no estoy al mismo tiempo afirmando que esa criatura *conciba* su entorno en tales términos. Ello significaría intentar atribuir a los meros animales una subjetividad hecha y derecha, que incluyese un comportamiento conceptualmente mediado que debería, como tal, considerarse como su comportamiento ante el mundo; y esto es así incluso aunque restrinjamos los conceptos en cuestión a conceptos que se aplicarían a las cosas simplemente en virtud del modo en que estas se relacionan con los imperativos biológicos (lo cual, a la postre, implica reconocer que ese comportamiento carece de la libertad y el distanciamiento que serían necesarios como para que fuese un comportamiento ante el mundo en absoluto). Pero el sentido de la distinción entre vivir meramente en un entorno y vivir en el mundo es que, precisamente, no nos hace falta atribuir a los animales una subjetividad hecha y derecha, ni tampoco un comportamiento ante el mundo en absoluto (ni siquiera un comportamiento que se halle restringido de la manera descrita). Ello no significa que las características del entorno no sean nada para un animal perceptivo. Por el contrario, pueden constituir problemas u oportunidades para él, tal y como he venido apuntando. La cuestión simplemente es que hemos de distinguir entre el afirmar tal cosa y el afirmar, en cambio, que el animal conciba tales características como problemas u oportunidades.

Este discurso acerca de qué son las características de su entorno para un animal da expresión a algo análogo a la noción de subjetividad, de un modo suficiente como para asegurar que no existe un automatismo cartesiano en nuestra concepción. Y es que ciertamente no existe tal cosa en absoluto: necesitamos, de hecho, recurrir a la sensibilidad de un animal ante las características de su entorno si queremos entender su vida atenta y sus movimientos autónomos, ya que estos son el modo en que tal animal afronta competentemente su entorno. Pero, al insertar la noción de sensibilidad ante las cosas en el contexto de la idea de habitar en un entorno, nos cercioramos de que no nos hace falta intentar atribuirle a un mero animal un comportamiento ante el mundo (incluso aunque este mundo se conceptualice sólo de una manera puramente conductista). Para indicar lo lejos que nos hallamos de la estructura kantiana, en suma, podríamos afirmar que con lo que aquí nos las habemos es con una protosubjetividad, más que con una subjetividad.

6. El tema central de Gadamer, en el pasaje del que estoy haciendo uso, es el papel que juega el lenguaje al revelarnos el mundo. Es el lenguaje, según él afirma, lo que hace posible un «comportamiento libre y distanciado». Postergo toda discusión acerca de la ligazón entre lenguaje y espontaneidad del entendimiento hasta llegar a ciertas consideraciones bosquejadas hacia el final de esta conferencia; mientras tanto, adaptaré las observaciones de Gadamer a mis propósitos.

En un modo de vida meramente animal, vivir no es sino responder a una sucesión de necesidades biológicas. Cuando Gadamer describe lo que se opone a esto como un «comportamiento libre y distanciado», el tema de la emancipación con respecto a la necesidad, con el fin de producir una conducta, podría sugerirnos la idea de lo teorético. Y ciertamente, algo que se halla ausente de toda concepción sana acerca de un modo de vida meramente animal es la idea de una actitud contemplativa desinteresada (hacia el mundo en general o hacia algo concreto dentro de él). Pero la cuestión no es sólo que, con la espontaneidad, las actividades de la vida empiecen a incluir el teorizar junto al actuar. La carencia de libertad típica de la vida meramente animal no es una esclavitud ante lo práctico, concebido como opuesto a lo teorético, sino una esclavitud ante los imperativos biológicos inmediatos. La emancipación consistente en un «comportamiento libre y distanciado» abarca la acción corporal intencional en no menor medida que la actividad teorética. La imagen de una subjetividad hecha y derecha que aquí entra en juego no es la imagen de cierto tipo (dudosamente inteligible) de cosa que pueda observar y pensar, pero que jamás actúe en el mundo que observa y sobre el cual piensa.

La explicación de Gadamer acerca de la diferencia entre una vida meramente animal, vivida en un entorno, y una vida humana, vivida en el mundo, coincide sorprendentemente con algo de lo que Marx afirma en su manuscrito de 1844 acerca del trabajo alie-

nado[7] (Gadamer, empero, no se apercibe de este paralelismo). Esta convergencia debería ayudar a exorcizar la idea de un observador pasivo[8]. Para Marx, naturalmente, una vida humana propiamente dicha no puede sino ser activa: implica la apropiación activa de «la naturaleza, el mundo externo sensible» (p. 135). Si la actividad productiva es propiamente humana, entonces puede, en principio, extenderse libremente por el mundo; en ello se diferencia de la mera vida animal. Al igual que ocurría en la descripción de Gadamer, para Marx la vida meramente animal consiste en tratar una serie de problemas y oportunidades que el entorno plantea, y que están constituidos como tales por parte de necesidades e impulsos biológicamente dados. Así, Marx protesta, de un modo que resulta memorable, contra la deshumanización de la humanidad en la esclavitud salarial. La parte de la vida humana que debería resultar más expresiva de su humanidad (es decir, la actividad productiva) se reduce a la condición de mera vida animal, la satisfacción de necesidades meramente biológicas; y aunque es la libertad la que da su carácter específicamente humano a la vida humana, la esclavitud asalariada restringiría la libertad a los aspectos meramente animales de lo que, entonces, seguirían siendo vidas humanas sólo de forma accidental. «El ser humano (el trabajador) sólo se siente activo libremente en sus funciones animales de comer, beber y procrear, y como mucho también al elegir su vivienda y su vestido, y se siente animal en sus funciones humanas» (p. 137-138).

Marx resume con una imagen impactante su concepción de lo que sería una vida humana propiamente tal: sin la alienación, afirma, «la totalidad de la naturaleza» sería «el cuerpo inorgánico del hombre» (p. 139)[9]. Podemos subrayar su convergencia con Gadamer explicando esta imagen del siguiente modo: el mundo es el lugar donde vive un ser humano, donde se encuentra en casa. Y comparemos tal cosa con la relación que un animal posee con su entorno: tal entorno es algo esencialmente ajeno a la criatura que en él vive, es la fuente de «las coerciones de lo que le sale (al animal) al encuentro desde el mundo». No es que una vida meramente animal sea una lucha constante, mientras que una vida típicamente humana sea peculiarmente fácil; tanto en Marx como en Gadamer el argumento no es que una vida propiamente humana sea sencilla, sino que es una vida particularmente libre: y este aspecto equivale al hecho de que es una vida vivida en el mundo (como algo opuesto a tenérselas que haber con un entorno).

Por supuesto, no hemos de entender la oposición entre poseer el mundo y meramente habitar un entorno en términos de la noción absurda de que, cuando se llega a poseer el mundo, se deja entonces de tener un entorno –como si el ser humanos nos eximiese de tener que estar en un lugar en concreto–. Y, naturalmente, ya un mero animal cuenta con la posibilidad de abandonar su entorno presente, en el sentido, directamente, de irse a algún otro lado. Esa es una de las respuestas que el animal puede dar a las coerciones impuestas por su entorno presente (como la insuficiencia de alimentos, la carencia de compañeros sexuales, diversos tipos de amenazas...). Pero que lleguemos a poseer el mundo significa, en parte, que hemos adquirido la capacidad de conceptualizar los hechos que subyacen a esta posibilidad de conducta ya disponible, de tal modo que podamos concebir el entorno presente como la región del mundo que queda dentro de nuestro alcance sensorial y práctico: como el sitio donde resulta que estamos, por oposición a otros lugares donde podríamos estar.

Y, por supuesto, hay muchas otras cosas aparte de esa incluidas en el hecho de que lleguemos a poseer el mundo. Por ejemplo, tal posesión del mundo se revela también en el excesivo grado de detalle con que podemos llegar a conocer nuestro entorno corriente. Consideremos, por ejemplo, la riqueza del campo visual de un ser humano adulto normal, que queda muy por encima de lo que se necesitaría para habérselas simplemente con meras necesidades animales. Marx asevera que el ser humano es el único ser capaz de producir «de acuerdo con las leyes de la belleza» (p. 140); y el mismo argumento que él aduce con esta observación aparece también

7. Citaré a partir de la versión inglesa publicada en K. Marx, *Early Texts*, trad. de D. McLellan, Basil Blackwell, Oxford 1972, 133-145 (versión alem.: K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe* I.2, Dietz, Berlin 1975; versión cast.: K. Marx, *Primer manuscrito: el trabajo alienado*, en *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1981).

8. La convergencia seguramente no es una mera coincidencia: refleja la influencia que Hegel ejerce sobre ambos textos.

9. Marx añade: «En tanto en cuanto esta no sea en sí misma un cuerpo humano». Por supuesto, mi cuerpo ordinario (orgánico) es parte de la naturaleza; el pensamiento impactante es que el resto de la naturaleza sea, de un modo diferente, también cuerpo mío.

aquí, en esta característica distintiva de nuestra consciencia, ya que nuestra misma experiencia (en su aspecto natural que la constituye como experiencia del mundo) comparte con las bellas artes una de sus características más sobresalientes: su libertad con respecto a la necesidad de resultar útil.

5. Tal y como señalé durante la *Conferencia tercera* (apartado 3), la dificultad potencial que he estado discutiendo no se limita a la negación de que los animales posean «experiencia externa». Tampoco podrán tener «experiencia interna», según la concepción de «experiencia interna» que he venido recomendando. Ello genera la preocupación aneja de que me esté olvidando de su capacidad de sentir. Pero, si las consideraciones que cabe resumir bajo la etiqueta de «protosubjetivismo» pueden aplacar esta preocupación tal y como emerge en el caso de la «experiencia externa», entonces deberían resultar no menos capaces de aplacarla cuando surge en el caso de la «experiencia interna».

De acuerdo con la manera que tiene Gadamer de describir las vidas meramente animales, estas se hallan formadas por sus sucesivos enfrentamientos con las «coerciones» que se les imponen por parte del entorno. He venido insistiendo en que, si nos negamos a estimar que una vida tal posea lo que se dice un comportamiento ante el mundo, no por ello estamos obligados a negar también que tal vida incluya una sensibilidad perceptiva protosubjetiva ante las características del entorno. Y, en la misma línea, una vida así no tendrá por qué carecer de, verbigracia, dolor o temor. La sensibilidad perceptiva ante el entorno no equivale necesariamente a la consciencia del mundo externo; he abogado a favor de la tesis de que la consciencia del mundo externo sólo puede entrar en juego si, de modo concomitante, contamos con una subjetividad hecha y derecha. De manera —en cierta forma— similar, los sentimientos de dolor o de temor no equivalen necesariamente a una consciencia del mundo interno, de modo que podemos conservar la idea de que a un animal le falte un mundo interior sin que por ello tengamos que representárnoslo como un ser carente por completo de sentimientos o de afectos.

Las sensaciones, los estados emocionales y el resto de cosas semejantes se hallan presentes, para nuestra subjetividad, en un

mundo interior. Hablar en estos términos es hacer uso de la idea de objetos de la experiencia, presentes en una región de la realidad. Durante la *Conferencia segunda* (apartado 5), sugerí que deberíamos entender esta aplicación de la idea de objetos de la experiencia como un caso límite, por cuanto aquí tales objetos de la experiencia no existen independientemente de nuestra consciencia de ellos. De modo que la idea de un mundo interno es un caso límite de la idea de una región de la realidad. Durante las correspondientes actuaciones concretas de nuestra sensibilidad —al igual que durante cualesquier otras actuaciones— las capacidades conceptuales se ponen en acción de modo pasivo (en este caso, en primera persona y en tiempo verbal presente). Pero podemos reconocer que las capacidades conceptuales pertinentes han entrado aquí en acción debido únicamente a que ese ejercicio de ellas incorpora cierta comprensión del hecho de que no se hallan restringidas a la primera persona y al tiempo verbal presente: las mismas circunstancias de las cuales cobran consciencia esos actos de nuestras capacidades conceptuales son circunstancias pensables, asimismo, de un modo diverso al de la primera persona del presente. Ello es lo que nos autoriza a poder aplicar aquí la estructura de consciencia y objeto: dado que las circunstancias se entienden como algo que, por su misma esencia, admite que lo abordemos desde una perspectiva alternativa, podemos concebir entonces la perspectiva de la primera persona como un caso en que se cobra consciencia de algo, incluso a pesar de que el objeto de esta consciencia no sea, en realidad, nada más allá de la consciencia misma.

Ahora bien, resultaría absurdo tratar de ajustar esta compleja estructura (imprescindible para poder aseverar la idea de que el mundo interno sea una región de la realidad) dentro de la descripción de una forma de vida meramente animal. Y no serviría de nada que intentásemos afirmar que las sensaciones y los estados emocionales se hallan presentes ante la protosubjetividad de un mero animal. Carecería de sentido sostener que las sensaciones y los estados emocionales estén ahí para un mero animal de la misma forma en que lo están los problemas y oportunidades que le plantea el entorno. Ello no sería sino sugerir que, cuando nos negamos a conceder a los meros animales un mundo interior, podríamos com-

pensarlo luego atribuyéndoles algún otro tipo de «cosa interior» (difícilmente podríamos llamarlo «entorno interno»), algo que sería de alguna forma análogo al entorno externo ante el cual están vivos del modo que resulta tan importante para su protosubjetividad. «Entorno interno» es una expresión que carece de sentido, y no parece plausible que podamos forzar el sentido de tal expresión escogiendo cuidadosamente algún otro sustantivo para ella. Pero, en cualquier caso, nada de lo que he dicho acerca del mundo interno nos impide reconocer que los meros animales sean capaces de sentir dolor o temor.

Sólo para una subjetividad hecha y derecha puede equivaler el sentir dolor o temor a la consciencia (como caso límite) de un estado de cosas interno (y sustantivo, aunque de modo un tanto degenerado). Este caso límite de la estructura de consciencia y objeto se puede dar únicamente gracias al modo en que la consciencia se halla estructurada por parte del entendimiento. Pero no hay nada en los conceptos de dolor o temor que implique que sólo se pueda echar mano de ellos cuando existe entendimiento y, por lo tanto, subjetividad hecha y derecha. No hay motivo alguno para suponer que tan sólo a seres capaces de aplicarse a sí mismos esos conceptos en primera persona quepa aplicárselos de un modo que no sea la primera persona.

6. Llegados a este punto, me gustaría incidir de nuevo en algo que manifesté durante la *Conferencia tercera* (apartado 4). Estoy repudiando cierta imagen acerca del tipo de sensibilidad perceptiva que posee un mero animal ante su entorno: imagen según la cual los sentidos le proporcionarían un contenido que no llega a ser conceptual, pero sí que llega a ser suficiente como para representar el mundo. Lo que estoy rechazando es cierta imagen de lo que los estados y sucesos perceptivos son *para un animal*. No he dicho nada acerca de cómo han de ser las cosas cuando uno ataca los problemas científicos existentes acerca de la manera en que funciona el *aparato perceptivo* de un animal. Y ciertamente es difícil atisbar cómo podrían abordarse tales problemas sin hacer uso de la idea de un contenido que, a la vez que representa el mundo, resulta que no puede ser conceptual en el sentido estricto que he estado empleando, puesto que ningún aparato perceptivo –ni siquiera el nuestro– posee la espontaneidad del entendimiento. Desde mi posición, no trato de lanzar ningún género de objeciones contra la ciencia cognitiva.

Lo que sí trato de rebatir es cierta perspectiva filosófica que se podría expresar en estos términos (si sus defensores consintiesen en utilizar mi terminología): trazar el contorno de una subjetividad y trazar el contorno de una protosubjetividad son dos tareas muy similares; únicamente se distinguen en que cada una implica un modo diferente de comportamiento ante el mundo, y por consiguiente un tipo diferente de contenido. Según esta perspectiva, ambas tareas aspiran a definir cómo le afecta el mundo a un sujeto perceptivo (entre otras cosas, ya que asimismo aspiran a caracterizar otros aspectos de la subjetividad, o protosubjetividad, como las sensaciones o las emociones). Lo único que sucede es que en una de las dos clases de casos el contenido con el cual el mundo afecta al sujeto perceptivo es un contenido no conceptual.

Para un ejemplo vívido de esta perspectiva filosófica, sopesemos la relevancia que Thomas Nagel otorga a la pregunta de «¿Cómo se siente uno al ser un murciélago?»[10]. Recapacitemos primero acerca de otra pregunta: ¿cómo nos sentiríamos si poseyésemos la capacidad sensorial de la ecolocación? Esta pregunta lanza un desafío chocante para nuestra imaginación: hemos de proyectar tal imaginación hacia un mundo alternativo posible en el cual nuestra subjetividad se hallara, en parte, constituida de un modo diferente; y la pregunta se nos vuelve todo un desafío debido a que carecemos de base sensorial para una extrapolación imaginativa semejante. Comparémosla ahora con la pregunta que Nagel de hecho formula: ¿qué sienten los murciélagos cuando usan su ecolocación? La idea de Nagel es que este interrogante nos presenta exactamente el mismo desafío para nuestra imaginación, pero ahora bajo una forma que hace que nuestra incapacidad de contestarla no sea la incapacidad de conceptualizar una mera posibilidad, sino la incapacidad de atrapar con nuestras mentes una parte del diseño del mundo real. Utilizando mi terminología, esto no significa sino tratar lo que es meramente una protosubjetividad como si fuese una

10. T. Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 165-180.

subjetividad hecha y derecha. La imagen de Nagel es que los murciélagos poseen una subjetividad hecha y derecha cuya forma está más allá del alcance de nuestros conceptos.

No creo que la pregunta acerca de cómo se siente uno al ser un murciélago tenga por qué parecer en absoluto más inasequible que la pregunta acerca de cómo se siente uno al ser un perro o al ser un gato (casos en los cuales no se hallan implicados sentidos que nosotros no poseamos). Para responder a estas interrogantes, nos hace falta una descripción de los imperativos biológicos que estructuran las vidas de las criaturas en cuestión, y una descripción de las capacidades sensoriales que les permiten responder a su entorno de un modo que resulte apropiado en concordancia con tales imperativos biológicos. Para el caso de los murciélagos, afirmar que estos pueden localizar sus presas o las paredes de sus cuevas mediante sónar puede ser parte de una respuesta tal; de igual modo que, para el caso de los gatos, afirmar que estos son sensibles ante el verde y el azul, pero no ante el color rojo, puede ser parte de ese mismo tipo de respuesta. Cierto es que, cuando la pregunta consiste en interrogarse acerca de *cómo se siente uno* al ser un murciélago o un gato, la contestación correspondiente debería tratar de proporcionarnos una caracterización desde del punto de vista de la criatura. Pero las descripciones que he apuntado lo hacen en la mayor medida en que tiene sentido hacerlo, sin darle una justificación a la idea de que, en el caso de los murciélagos, existan hechos que escapen a nuestro entendimiento. Estas descripciones captan el carácter de la protosubjetividad en las criaturas en cuestión, los modos distintivos en que están vivas ante sus entornos.

Estamos familiarizados «desde dentro» con cómo se siente uno al ver colores. Resulta tentador colegir que ello nos capacitaría para comprender un hecho enteramente subjetivo concerniente a cómo es la visión del color que poseen los gatos (y que comunicamos cuando afirmamos que son capaces de ver el color verde y el color azul, mas no el color rojo). Y debería de haber entonces hechos enteramente subjetivos paralelos a estos, y que conciernan a la ecolocación de los murciélagos, pero que dejen derrotados a las capacidades de nuestro entendimiento. Sin embargo, todo esto no sería sino una nueva versión del Mito de lo Dado. La idea es que los meros animales ya disfrutan de cierta experiencia perceptiva a través

de la cual el mundo les afecta y les muestra que es de una determinada manera; y que la única diferencia que nuestro entendimiento nos confiere es que podemos imponer luego formas conceptuales sobre un contenido que ya representa por sí mismo el mundo, pero que aún no es conceptual, un contenido que recibimos, al igual que esos animales, en la experiencia. Y entonces el problema que nos plantearían los murciélagos consistiría en que nuestra imaginación resulta incapaz de extenderse lo suficiente como para llegar a mostrarnos cómo se podría plasmar bajo una forma conceptual el contenido proporcionado por parte de la capacidad de la ecolocación. Así, la imagen sería que los meros animales sólo reciben lo Dado, mientras que nosotros no sólo lo recibimos, sino que también somos capaces de darle una forma conceptual. Pensar de esta manera no es sino dar el primer paso para enmarañarnos en cierto tráfago filosófico ya conocido[11].

7. ¿Cómo se ha llegado al hecho de que existan animales que posean la espontaneidad del entendimiento? He aquí una pregunta perfectamente legítima. Hubo una época en que no existían animales racionales. Supongamos que contamos con una explicación creíble de la manera en que las fuerzas que se hallan activas, de modo inteligible, en la naturaleza podrían haber conducido hasta la evolución de animales con capacidades conceptuales. Ello dejaría definitivamente fuera de juego cierta forma de platonismo desenfrenado: la idea de que nuestra especie adquirió aquello que la hace especial (la capacidad de sintonizar con los significados) bajo la forma de una dádiva que procedía de fuera de la naturaleza. Si nos tomásemos en serio esta idea, tendríamos entonces que suponer que, cuando a las generaciones sucesivas se las adiestra para que

11. Nagel podría haber afirmado muchas de las cosas que quería afirmar sin tener que haber abandonado el ámbito de la subjetividad propiamente dicha (en mi opinión). Quizá los marcianos cuenten con la capacidad de la ecolocación, y esta figure en la base racional de su visión del mundo del mismo modo en que nuestros sentidos lo hacen en la base de la nuestra. No me hace ninguna falta negar que puedan existir conceptos anclados en capacidades sensitivas tan ajenas a las nuestras que sus conceptos nos resultarían ininteligibles; de lo único de lo que me quejo es de la manera en que se enfoca este asunto, en el caso de los murciélagos, basándose en un supuesto contenido no conceptual al que no podríamos dar una forma conceptual.

sean capaces de responder ante los significados, lo que ocurre es que su educación actualiza un potencial que ellas ya poseían antes para desarrollar un elemento externo a lo natural, un potencial que se le implantó a la especie durante aquel supuesto suceso evolutivo no natural.

Sin embargo, no tiene por qué parecernos demasiado apremiante este anhelo de un relato evolucionista. La especulación evolucionista no resulta una atmósfera demasiado propicia como para que el platonismo desenfrenado resulte particularmente seductor dentro de ella. La reflexión acerca de la *Bildung* de los seres humanos individuales debería bastar para distinguir el platonismo naturalizado que yo he recomendado frente al platonismo desenfrenado. Según una reflexión tal, podremos contemplar la cultura en que se inicia a un ser humano como una empresa que ya se halla en marcha, sin que tengamos, empero, ningún motivo en particular para pensar que nos haga falta hacer descubrimientos o especulaciones acerca de su historia o, menos aún, acerca de los orígenes de la cultura como tal. Los bebés humanos son meros animales, distinguibles sólo gracias a su potencial, y no hay nada particularmente oculto que le ocurra luego a un ser humano durante su educación ordinaria. Una vez que hayamos ubicado cierta variedad del platonismo en el contexto de una descripción de la *Bildung* que insista acerca de estos aspectos, no correremos entonces ya ningún riesgo de que tal platonismo se vuelva desenfrenado. La mera ignorancia acerca de cómo llegó a aparecer por primera vez la cultura humana sobre la faz de la tierra constituye difícilmente un punto de partida plausible como para inferir desde ahí que la iniciación en tal cultura habrá de consistir en la actualización de un potencial no natural de los seres humanos[12].

Y, en cualquier caso, si especulamos acerca de cómo es que han podido evolucionar los animales hasta arribar a una forma de vida que incluya entre sus actividades la de iniciar a sus vástagos en una cultura, deberemos tener claro que es esto, y no otra cosa, lo que estamos haciendo. Pues una cosa es proporcionar una explicación

12. Cierto es, empero, que las buenas preguntas que podemos plantearnos en el contexto evolucionista se aproximan –tanto como pueden hacerlo las buenas preguntas– a las preguntas filosóficas que deseo exorcizar.

evolucionista del hecho de que la maduración humana normal incluya la adquisición de una segunda naturaleza –lo cual engloba dentro de sí la capacidad de dar respuesta a los significados–, y otra cosa bien distinta es suministrar una explicación constitutiva de en qué consiste la capacidad de responder a significados. He estado dando por supuesto que resulta razonable buscar algún tipo de relato evolucionista: pero ello no significa que tengamos que consentir esa clase de explicación del significado, típica de la filosofía constructiva, a la que me referí en la conferencia anterior (apartado 3) y en la cual se ansía dar cuenta de la inteligibilidad pertinente desde un naturalismo sin segunda naturaleza; ello no es sino una idea descarriada que no ha lugar aquí.

8. Michael Dummett ha reivindicado que el principio fundamental de la filosofía analítica es el de que las preguntas filosóficas en torno al pensamiento deberán abordarse a través del lenguaje[13]. A lo largo de estas conferencias me he ocupado del pensamiento; he tratado de describir un modo de concebir cómo se relaciona el pensamiento con el mundo que resulte inmune a ciertas angustias filosóficas tradicionales; y hasta ahora apenas me mencionado el lenguaje, de modo que pudiera dar la impresión de que me he proclamado enemigo de la filosofía analítica en el sentido de Dummett.

Pero una impresión semejante resultaría bastante superficial.

He seguido a Kant cuando considera que el pensamiento es un ejercicio del entendimiento, «la capacidad de la mente de producir representaciones desde sí misma, la *espontaneidad* del conocimiento»[14]. La capacidad de la espontaneidad engloba una red de facultades conceptuales enlazadas entre sí a través de supuestas conexiones racionales; conexiones que se hallan expuestas, por su misma esencia, a la reflexión crítica. He afirmado que la experiencia habrá de guardar relaciones racionales con el juicio si es que

13. Cf. M. Dummett, «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought It to Be?», en *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978, 437-458. En la p. 442 Dummett escribe: «Para Frege, como para todos los demás filósofos analíticos posteriores a él, la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la filosofía, ya que es sólo a través del análisis del lenguaje como podemos analizar el pensamiento».

14. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente, ed. de J. J. García y R. Rovira, Tecnos, Madrid 2002, A51/B75.

hemos de poder entender la posibilidad misma del contenido empírico; y he afirmado asimismo que sólo podremos darle sentido a la idea de relaciones racionales entre la experiencia y el juicio si consideramos equivalente el espacio de los conceptos y el espacio de las razones. El pensamiento puede relacionarse con la realidad empírica debido únicamente al hecho de que ser en sí un sujeto pensante es lo mismo que habitar en el espacio de las razones. Y habitar en el espacio de las razones no sólo significa poseer un conjunto de tendencias a cambiar la actitud psicológica propia en respuesta a esto o aquello, sino que además significa contar constantemente con la posibilidad de adoptar una actitud reflexiva, en la cual se le plantee a uno la cuestión de si debería considerar o no esto o aquello como persuasivo.

Ahora bien, no resulta ni siquiera claramente inteligible la suposición de que una criatura pueda habitar desde que nace en el espacio de las razones. Al menos, en el caso de los seres humanos no ocurre así: nacen como meros animales, y se transforman en pensadores y agentes intencionales en el curso de su acceso a la madurez. Existe el riesgo de que esta transformación parezca misteriosa, pero podremos apañárnoslas si, dentro de nuestra concepción de la *Bildung* como elemento central de la maduración de los seres humanos, damos un lugar de honor al aprendizaje del lenguaje. Al iniciarle en el lenguaje, se introduce al ser humano (antes de que él mismo entre en escena) dentro de algo que ya involucra conexiones presuntamente racionales entre conceptos, conexiones presuntamente constitutivas del diseño del espacio de las razones. Según esta concepción, la iniciación en el espacio de las razones es un proceso que se encuentra siempre ya en marcha; no hay problema alguno con respecto a la manera en que una tal iniciación podría llegar a emancipar a un individuo humano desde un modo de vida meramente animal hasta llegar a ser un sujeto hecho y derecho, abierto al mundo. Un mero animal, movido únicamente por el tipo de cosas que mueven a los meros animales y haciendo uso únicamente del tipo de recursos con que cuentan los animales, no podría emanciparse yendo sólo de su propia mano hasta llegar a poseer entendimiento. Los seres humanos maduran hasta llegar a habitar en el espacio de las razones o lo que viene a ser lo mismo hasta llegar a vivir en el mundo; y podremos darle sentido a esta idea si

notamos que el lenguaje en el cual se inicia por primera vez a un ser humano se pone ya delante de tal ser humano como una primera concretización de lo mental, de la posibilidad de adoptar un comportamiento ante el mundo.

Esta manera de aceptar el principio fundamental de la filosofía analítica se encuentra a cierta distancia de aquello que le interesa a Dummett, pues él se centra en las dos «funciones principales» del lenguaje, que serían las de «instrumento de comunicación» y «vehículo de pensamiento». Y Dummett concluye que no deberíamos considerar ninguna de ambas como la primaria[15]. Pero ello es así porque cree que ambas funciones del lenguaje son fundamentales. Según la concepción que estoy sugiriendo, empero, lo cierto es que ambas son funciones secundarias. El aspecto del lenguaje que realmente importa es más bien este otro: que un lenguaje natural (el tipo de lenguaje en que se inicia a los seres humanos por primera vez) sirve como depósito de la tradición, como un almacén de sabiduría acumulada históricamente acerca de qué constituye una razón para qué cosa. Esa tradición está sujeta a modificación reflexiva por parte de cada generación que la hereda. De hecho, la obligación constante de comprometerse con una reflexión crítica es, en sí misma, parte de esa herencia (cf. *Conferencia primera*, apartado 5; *Conferencia segunda*, apartado 7). Pero para que un ser humano individual se dé cuenta de su capacidad de tomar parte en esa sucesión en absoluto (lo cual equivale a adquirir una mente, la capacidad de pensar y actuar de forma intencional), lo primero que habrá de suceder es que se le inicie en una tradición tal y como esta es[16].

15. Cf. M. Dummett, *Language and Communication*, en A. George (ed.), *Reflections on Chomsky*, Basil Blackwell, Oxford 1989, 192-212. Cuando pronuncié esta conferencia, atribuí erróneamente a Dummett la opinión de que la función que posee el lenguaje como instrumento de comunicación es la primaria. Dado que mi propósito era únicamente el de preparar el terreno para llegar a presentar la función que posee el lenguaje como depósito de la tradición, me he sentido libre ahora como para reformular lo que entonces dije, de manera que se pueda arribar a esa misma conclusión sin que por ello haga falta falsear la postura de Dummett. Agradezco a Christopher Peacocke el haberme puesto sobre el buen camino.

16. El concepto de tradición resulta central dentro del pensamiento de Gadamer acerca de la comprensión; cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pássim.

Epílogo

1

Davidson en su contexto

1. A lo largo de estas conferencias, utilizo el coherentismo de Davidson únicamente a modo de contraste con la concepción de la experiencia que yo recomiendo. Aquí me gustaría ubicar el pensamiento de Davidson acerca de la epistemología del pensamiento empírico en su contexto histórico, constituido por cierta corriente del desarrollo reciente de la tradición pragmatista estadounidense. Espero que ello sirva para dilucidar algo que en las conferencias no queda del todo claro: la medida en que puedo considerar a Davidson más como un aliado que como un oponente.

2. Los dos dogmas del empirismo que W. V. Quine atacó en su famoso ensayo homónimo eran, en primer lugar, que exista una «distinción fundamental» (p. 20 = 220)* entre lo analítico (en el sentido de enunciados verdaderos en virtud de su significado solo) y lo sintético (en el sentido de enunciados cuya verdad depende no sólo de su significado, sino también del mundo); y, en segundo lugar, que la «significación empírica» pueda distribuirse repartida, enunciado por enunciado, entre el conjunto de enunciados que expresan nuestra visión del mundo empírico.

* Aunque McDowell no la cita aquí, la edición que está manejando del clásico artículo quineano es W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961 (1953), 20-46 (versión cast.: *Dos dogmas del empirismo*, trad. de M. Sacristán, en L. M. Valdés [ed.], *La búsqueda del significado*, Tecnos-Universidad de Murcia, Madrid 1991, 220-243). Indicaremos en lo sucesivo la paginación del artículo original, prácticamente canónica (hasta el punto de que McDowell, como se ve, prescinde de dar la referencia bibliográfica), añadiendo tras el signo = la página de la versión cast. citada. Asimismo, vertemos los términos quineanos al castellano obedeciendo las no menos clásicas (en nuestra comunidad filosófica hispanohablante) sugerencias de Manuel Sacristán [N. del T.].

Lo que deberíamos afirmar en lugar del segundo dogma, según Quine, es esto: «La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia» (p. 42 = 239; de esta cita he extraído los términos en los que expreso el segundo dogma en el párrafo anterior). Una formulación alternativa sería esta: «Nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente» (p. 41 = 238-239). Si estas dos son formulaciones de la misma idea, entonces Quine está implícitamente explicando la significación empírica en términos de sometimiento al tribunal de la experiencia, y ello hace que parezca como si la concepción quineana de «significación empírica» se correspondiese con la concepción kantiana de «contenido empírico», o relación con el mundo empírico, que he defendido en las conferencias. Según tal concepción, el hecho de que algo (verbigracia, una creencia o, por resultar más cercanos a Quine, una entera visión del mundo) se relacione con el mundo (en el sentido de que constituya una toma de posición en torno al asunto de cómo son las cosas) depende de si resulta vulnerable ante el veredicto del mundo sobre si es o no aceptable; y ese veredicto sólo se puede emitir a través de la experiencia.

El primer dogma rechazado afirmaba que la verdad de un enunciado sintético depende de dos factores: el significado y el mundo; y un enunciado analítico es aquel para el cual el factor «mundo» es nulo. Ahora bien, la tesis positiva de Quine conserva la idea de que la verdad dependa de esta dualidad de factores; y así, afirma: «Es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico» (p. 36 = 235). Su tesis no es, pues, que no existan estos dos factores, sino que simplemente no podemos individualizarlos enunciado por enunciado. En el contexto de un empirismo aparentemente incontestable, el factor «mundo» es justamente la responsabilidad ante la experiencia que se resume como «significación empírica». De forma que, así, Quine puede reformular la dependencia «obvia» de la verdad con respecto al lenguaje y con respecto al hecho extralingüístico, al mismo tiempo que manifiesta su tesis del rechazo al segundo dogma, afirmando (p. 41 = 239): «Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno».

Esto refuerza una impresión que, de todos modos, la estructura del artículo de Quine ya suscitaba: que el rechazo del segundo dogma es su argumento fundamental; en efecto, el pensamiento positivo de Quine en su artículo se halla concentrado en la tesis de que la unidad de significación empírica es el conjunto de la ciencia. Al mantener la dualidad de factores, el primer dogma se convierte en algo que sólo puede resultar correcto si lo es el segundo, de manera que basta rechazar este segundo dogma para rechazar los dos. El primer dogma era la tesis de que existen enunciados verdaderos que son analíticos en el sentido de que para ellos el factor «mundo» (el factor de la dependencia con respecto a la experiencia, la «significación empírica») es nulo. Si la «significación empírica» no puede ser, de todos modos, algo que se reparta entre los enunciados individuales, ello socava la idea misma de un enunciado sin «significación empírica». «No poseer significación empírica por sí solo» sólo podría ser un caso especial de «poseer cierta significación empírica por sí solo». Si carece de sentido suponer que un enunciado concreto posea su propia cantidad positiva de «significación empírica» (una porción determinada de la «significación empírica» perteneciente a la totalidad de la visión del mundo en cuya formulación figure el enunciado), entonces carecerá igualmente de sentido suponer que puedan existir enunciados para los cuales esa cantidad sea igual a cero[1].

3. Tal y como antes manifesté, el pensamiento positivo de Quine, su «empirismo sin dogmas» (p. 42 = 240) conserva una dualidad correlativa a la que figuraba en la explicación de la idea de analiticidad. La verdad (acerca de la cual deberemos pensar ahora como algo con lo que cuenta primordialmente una entera visión del mundo) depende en parte del «lenguaje» y en parte de la «experiencia». El «lenguaje» es aquí una etiqueta para un factor endógeno en la configuración de los sistemas de creencia empírica, distinguible (si bien únicamente desde el punto de vista de la totalidad de cada sistema) del factor exógeno al que se alude como «experiencia». Cuando reconocemos este factor exógeno, constatamos

1. La idea estructuralmente paralela, la idea de que existan enunciados para los cuales el factor «significado» sea nulo, es claramente una idea inconsistente

que la creencia es vulnerable, a través del «tribunal de la experiencia», ante el mundo sobre el cual desea ser verdadera. De forma que el término «lenguaje» figura, en el contexto holista de Quine, como un correlato de lo que antes era el término «significado» en la oposición –ahora desbancada– entre «verdadero gracias sólo a su significado» (verdadero de una forma que no implica vulnerabilidad alguna ante el mundo) y «verdadero gracias tanto a su significado como al modo en que son las cosas».

El término «significación empírica» expresa el factor exógeno dentro de esa oposición, la responsabilidad ante algo externo al sistema. Y lo más cercano a la antigua noción de significado en el pensamiento positivo de Quine es el término «lenguaje», que se halla situado en el extremo opuesto dentro de la dualidad que Quine ha decidido conservar, jugando el papel de factor endógeno. La «significación empírica» no es el significado, tal y como este figuraba en la idea de que podían existir enunciados verdaderos gracias sólo a su significado; y tampoco es un sustituto funcional del significado, así concebido, en el nuevo entorno del holismo quineano, sino que es un sustituto funcional de lo que se oponía precisamente al significado en la antigua versión de la dualidad.

El hecho de que la «significación empírica» de Quine sea uno de los extremos de cierto correlato holista de la antigua dualidad significa que, a pesar de la confluencia entre Quine y yo mismo cuando él habla de enfrentarse al tribunal de la experiencia y yo hablo de vulnerabilidad racional ante las intuiciones, no podemos explicar la «significación empírica» de Quine en términos de relaciones con el mundo empírico en el mismo sentido en el que yo utilizo esa expresión (la postura que uno asume acerca de cómo son las cosas en el mundo cuando uno adopta una creencia o una visión del mundo). Para Quine ambos factores son distinguibles, incluso a pesar de que sólo lo sean desde el punto de vista de la totalidad de cada sistema. Y ello significa que la «significación empírica» de una visión del mundo no puede resultar equivalente a su contenido empírico (en el sentido del modo en que uno asume, al adoptar esa visión del mundo, que son las cosas en el mundo empírico); pues, para que esa equivalencia funcionase, haría falta también el otro factor, el endógeno.

Hasta aquí, todo podría quedarse en una mera rareza terminológica por parte de Quine al utilizar la expresión «significación empírica». El mismo Quine asevera que la «significación empírica» no equivale al contenido (en el sentido de la postura que uno asume acerca de cómo son las cosas en el mundo empírico). Dentro de la tesis de que la traducción es indeterminada (tesis que trata de elaborar ulteriormente las enseñanzas de *Dos dogmas*) su objetivo es el de subrayar «la amplitud de la soberanía conceptual de los humanos» en la formación de visiones del mundo[2], es decir (por expresarlo de un modo que ponga a Quine en contacto directo con Kant), la amplia medida en que el contenido de una visión del mundo es el producto de la espontaneidad actuando libremente, sin ningún tipo de control por parte de la receptividad. Y, desde el punto de vista de Quine, un mérito cierto de la noción de «significación empírica» es el hecho de que se encuentra en el lado contrario, dentro de la dualidad sustituta, al que adopta ahora el sustituto de la antigua noción de significado. Pues lo cierto es que a Quine no le cae simpática la antigua noción de significado. Y la noción que la sustituye, la noción de lenguaje como factor endógeno, ligada como está a la noción de la «soberanía conceptual del ser humano», mantiene a ojos de Quine parte de la equívoca fama intelectual que poseía su antecesora. Por el contrario, la «significación empírica» es una noción respetable desde una perspectiva intelectual, ya que resulta enteramente explicable en términos de las operaciones de la sensibilidad regidas por leyes, sin contaminación alguna por parte de la libertad de la espontaneidad. Por expresarlo todo de un modo más quineano: la «significación empírica» puede investigarse científicamente; mas «la amplitud de la soberanía conceptual de los humanos», la amplia medida en la cual el contenido de una visión del mundo va más allá de su «significación empírica», es simplemente la amplia medida en la cual tal noción de contenido se extiende más allá del alcance de la ciencia, y por consiguiente más allá del alcance de las tareas intelectuales de primera clase.

No es simplemente una cuestión verbal que la «significación empírica» se halle en el lado contrario, dentro de la dualidad susti-

2. W. V. O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1960, 5 (versión cast.: *Palabra y objeto*, trad. de M. Sacristán, Herder, Barcelona 2001). Para la tesis de la indeterminación, cf. *ibid.*, cap. 2.

tuta, al que adopta el sustituto de la antigua noción de significado. Deberemos olvidarnos de la retórica que hace parecer, a primera vista, como si esta noción de Quine se correspondiese con la noción kantiana de contenido empírico. Quine habla de enfrentarse al tribunal de la experiencia, lo cual parece implicar cierta vulnerabilidad ante la crítica racional basada en la experiencia. Pero Quine concibe la experiencia como «la estimulación de... receptores sensoriales»[3]. Y tal concepción de la experiencia no le deja a ésta la posibilidad de entablar relaciones racionales con las creencias o con las visiones del mundo. El valor real de todo cuanto Quine afirma acerca de «enfrentarse al tribunal de la experiencia» sólo puede consistir en que diferentes irritaciones de las terminaciones nerviosas están dispuestas a suministrar impactos diferentes sobre el sistema de enunciados aceptado por un sujeto, y no en que diferentes cursos de experiencias posean implicaciones racionales diferentes en torno a la cuestión de cuál es el sistema de enunciados que un sujeto debería aceptar. A pesar de toda su retórica judicial, Quine concibe la experiencia de tal forma que no le deja a esta la posibilidad de figurar dentro del orden de la justificación, como algo opuesto al orden de los sucesos regidos por leyes. Todo lo cual es lo mismo que afirmar que la «significación empírica» es un asunto de la ciencia natural.

En un cierto pasaje de *Dos dogmas*, Quine escribe: «Algunos enunciados... parecen hermanarse característicamente con la experiencia sensible, y además de un modo selectivo, esto es, tales enunciados con tales experiencias, tales otros con tales otras, etc... Pero en esa relación de 'hermandad' no veo más que una laxa asociación que refleja la relativa probabilidad de que en la práctica escojamos un enunciado en vez de otro para someterlo a revisión, caso de presentarse una experiencia negativa» (p. 43 = 241). La única conexión entre la experiencia y la aceptación de enunciados que Quine tolera, pues, consiste en cierto enlace causal bruto al cual se condiciona a los sujetos cuando aprenden un lenguaje. No es que resulte correcto revisar el sistema de creencias propio de tal o cual

3. W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, 75 (versión cast.: *La epistemología naturalizada*, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. de M. Garrido y J. L. Blasco, Tecnos, Madrid 1974).

manera a la luz de una u otra experiencia, sino que simplemente sucede que esa revisión es lo que probablemente sucederá si la experiencia de uno adoptase esa vía[4]. Quine concibe las experiencias de tal modo que sólo pueden quedar más allá del espacio de las razones, más allá del orden de la justificación.

Todavía podría parecernos, sin embargo, que como mucho cabe criticar a Quine a causa de su retórica. Pero cuando Quine habla de enfrentarse al tribunal de la experiencia, no se trata sólo de un resbalón suyo del cual podamos fácilmente hacer caso omiso; semejante modo de expresarse cuenta con raíces profundamente arraigadas en su pensamiento. No puede ser que nos limitemos a constatar que, dado que la experiencia no se halla en el orden de la justificación, entonces la «significación empírica» no podrá ser un tipo de significación auténtica, y dejemos luego intacta, pese a todo, la sustancia del pensamiento de Quine.

Si la experiencia no se halla en el orden de la justificación, entonces no puede ser algo que las visiones del mundo trasciendan o superen; pero a Quine le hace falta tal cosa para poder hablar de «la amplitud de la soberanía conceptual del hombre», pues lo único que una visión del mundo podría trascender (de tal forma que su adopción sería un ejercicio de espontaneidad o de «soberanía conceptual») sería una prueba no del todo conclusiva a su favor; pero si la experiencia juega únicamente un rol causal en la formación de una visión del mundo, y no un rol de justificación, entonces no sirve en absoluto como prueba de nada.

Y si la experiencia no es para las visiones del mundo lo mismo que una prueba es para una teoría, ello pone en cuestión la capacidad de la concepción quineana a la hora de dar cuenta de las visio

4. Esto ha de aplicarse al concepto de experiencia recalcitrante, que resulta central en la famosa imagen quineana de «una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados» (p. 42 240). Resulta tentador explicar esta idea del siguiente modo: una experiencia es recalcitrante si uno no puede racionalmente tomarla en su valor aparente y, al mismo tiempo, seguir creyendo en todo cuanto uno creía antes; le incumbirá a uno entonces, racionalmente, o bien optar por reformar su propia visión del mundo (y el argumento de Duhem, del cual parte Quine, es que habrá más de una manera de hacer tal cosa), o bien descartar la experiencia. Pero, para Quine, lo único en lo que consiste el que una experiencia sea recalcitrante es en que un sujeto que posea esa experiencia cambiará sus creencias probablemente.

nes del mundo en general. Cierto es que Quine desea que la idea de «visión del mundo» se muestre como una idea de segunda clase, intelectualmente hablando; pero ello no significa que desee abandonarla por completo: tal opción le obligaría a abandonar entonces igualmente la tesis que quiere resaltar al hablar de «la amplitud de la soberanía conceptual del hombre». Y es que la tesis de la indeterminación de la traducción no se podría aplicar a nada si se nos vuelve imposible referirnos al logro de una visión del mundo y tenemos que hablar, en lugar de ello, acerca de la adquisición de ciertas tendencias a sentirnos cómodos con algunas vocalizaciones. En efecto, la idea de una interacción entre la espontaneidad (la «soberanía conceptual») y la receptividad (que es kantiana, en lo que aquí respecta) sólo podrá dar lugar a la idea de adoptar una visión del mundo en el caso de que las aportaciones que la receptividad haga se entiendan como algo que pertenece, junto con la visión del mundo adoptada, al orden de la justificación. Si, en cambio, tratamos de suponer que el ejercicio de la «soberanía conceptual» se halla condicionado de manera exclusivamente causal por parte del curso de la experiencia, y que no es racionalmente responsable ante este, entonces no podrá quedar en pie la idea de que lo que la «soberanía conceptual» produce verse *acerca* del mundo empírico (es decir, sea una actitud correcta o incorrectamente adoptada de acuerdo al modo en que son las cosas en el mundo empírico). Y si perdemos esto, entonces tampoco nos quedará en pie la idea de que sea la «soberanía conceptual» lo que se encuentra en acción. La noción de una visión del mundo, formada mediante un ejercicio de «soberanía conceptual», no es simplemente la noción de una perturbación que se ha efectuado debido, de manera conjunta, a ciertos impactos procedentes del mundo y a cierta fuerza que opera desde el interior del sujeto, de una manera que resulta determinada parcialmente –pero sólo parcialmente– por parte de esos impactos[5].

5. Resulta comprensible que el lenguaje empleado por Quine a menudo trate de satisfacer ambas exigencias. Una formulación característica de ello es esta: «La estimulación de nuestros receptores sensoriales es la única prueba que hemos seguido para llegar, a la postre, a una imagen del mundo propia» (W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, 75). Esta frase comienza con una formulación que sólo casa con algo externo al orden de la justificación; pero continúa (a partir de «hemos seguido...» y hasta su final) de un modo que sólo tiene sentido atribuírselo a algo que está dentro del orden de la justificación: lo que uno sigue para llegar, a la postre, a una imagen del mundo, no es la estimulación de los receptores sensoriales propios (la experiencia, tal y como la concibe Quine oficialmente), sino el cómo le parecen a uno que son las cosas, lo cual pertenece a una concepción bien diferente de la experiencia.

Si limpiamos las formulaciones quineanas de toda su retórica judicial, les privaremos entonces de la noción misma de «soberanía conceptual», y la consecuencia es que resultará amenazada la idea de que nos hallemos en contacto con el mundo empírico en absoluto. No se trata de que, según esta lectura de Quine, este nos esté sugiriendo que podemos hallarnos radicalmente equivocados acerca del mundo (como si Quine fuese un filósofo escéptico de la vieja escuela); mas, sin la retórica del «tribunal» y sin su idea concomitante de «soberanía conceptual» (que resulta ser estrictamente ilícita desde los mismísimos presupuestos quineanos), Quine acaba por poner en cuestión la idea misma de que tengamos a la vista el mundo en absoluto; que nada de lo que hagamos constituya la toma de una posición, ya sea correcta o incorrecta (siquiera radicalmente incorrecta), acerca de cómo son las cosas en el mundo[6].

4. La extraña posición en que queda la experiencia dentro del pensamiento de Quine apunta hacia la posibilidad de hacer otra interpretación, igualmente atractiva, acerca de en qué consiste su repudio del primero de los dos dogmas. En las conferencias, derivo de Sellars y hago remontar hasta Kant cierto rechazo de la idea de que haya algo Dado en la experiencia, desde fuera de la actividad de configuración de visiones del mundo. La interpretación atractiva a la que me refiero consideraría que Quine sostiene una tesis correlativa, al rechazar la idea de que haya algo Dado por parte de la estructura misma del entendimiento[7].

Sellars afirma: «El conocimiento empírico, al igual que esa sofisticada expansión suya llamada ciencia, es racional no porque po-

6. Para una discusión mucho más detallada del pensamiento de Quine siguiendo esta línea, cf. B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984, cap. 6; texto al cual le debo muchísimo.

7. Este es el modo en que Rorty interpreta a Quine; cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, cap. 4 (versión cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández, Cátedra, Madrid 1989). Escribo «Dado» con mayúscula inicial, tal y como he venido haciendo, con el fin de marcar el contraste entre la concepción problemática y la que no lo es; cf. *Conferencia primera*, apartado 4.

sea una *fundamentación*, sino porque constituye una empresa de autocorrección que puede poner en cuestión *cualquier* tesis, si bien no *todas* a la vez»[8]. Debemos pensar en la racionalidad empírica como algo dinámico, que continuamente se ajusta al impacto de la experiencia.

Rechazar la idea de algo Dado de manera exógena significa seguir parcialmente esta prescripción: significa negarse a concebir las exigencias que la experiencia le hace a un sistema de creencias como si se le impusiesen a este, desde fuera de la actividad de ajuste del sistema, por parte de algo constituido independientemente del estado actual del sistema en evolución o de cualquier estado hacia el cual ese sistema pueda evolucionar. Los ajustes requeridos sobre un sistema dependen de lo que estimemos que la experiencia nos revela, y eso es algo que sólo podemos captar en términos de los conceptos y concepciones que ya figuran en el sistema en evolución. Lo que consideramos que la experiencia nos dice es algo que ya forma parte del sistema, y no una constricción externa ejercida sobre ese mismo sistema.

Todo lo cual equivale a afirmar que nada nos viene Dado desde fuera del sistema de creencias en evolución. La tesis correlativa (la tesis de que nada nos viene Dado desde dentro del entendimiento, la capacidad intelectual que se halla en acción durante la actividad continuada de configurar el sistema) aparece también en Sellars; se encuentra presente de manera implícita en la observación acerca de la racionalidad de la ciencia que acabo de reproducir. Cierto es que, cuando Sellars se pone a desmantelar en detalle el Mito de lo Dado, se centra sobre todo sobre las supuestas constricciones externas; pero en *Empiricism and the Philosophy of Mind* empieza aseverando que la idea de algo Dado en la experiencia no es sino una aplicación específica de una concepción mucho más general (p. 253-254). Puede fácilmente parecer que para rechazar lo endógenamente Dado estamos obligados a afirmar lo mismo que Sellars manifiesta en la observación que he citado literalmente: que cualquiera de nuestras creencias se halla abierta a revisión, *incluidas* las creencias en torno a la cuestión de cuáles son las estructuras que habrán de darse en todo sistema de creencias intelectualmente respetable (creencias estas que rigen implícita o explícitamente los ajustes en los sistemas de creencias producidos como respuesta a la experiencia). Todo lo cual suena típicamente quineano.

8. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl-M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, vol. 1, 253-329, aquí 300 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 1971).

Sin embargo, hay un factor erróneo en esta interpretación de Quine cuando le atribuye la tesis de que tampoco haya nada Dado desde dentro del sistema en evolución, y el error reside en la palabra «tampoco». No podemos, sin más, asumir que Quine complemente el ataque a lo Dado de Sellars con una idea que sea correlativa a la que defendía este último cuando se centraba en la noción de algo Dado desde el exterior. El problema a la hora de asumir tal cosa radica en el estatus equívoco de la retórica judicial quineana. Pues, desde cierto punto de vista, Quine sigue pensando en términos de algo Dado externo: según su concepción oficial, la experiencia carecería de una supuesta relación racional con la creencia, como es característico en el Mito de lo Dado; pero la retórica del «tribunal», que no está ahí como una mera decoración, implica una conexión racional entre la experiencia y la creencia. De manera que el pensamiento quineano se nos muestra como una extraña combinación: Quine trata de rechazar lo Dado endógeno sin acabar de rechazar del todo lo Dado exógeno. Según la concepción quineana, la «soberanía conceptual del ser humano» carece de límites a su libertad de juego que se hayan generado internamente; pero tal soberanía actúa dentro de los límites que se le han impuesto desde fuera de su dominio.

5. La apuesta davidsoniana a favor del coherentismo, que he utilizado como blanco de críticas a lo largo de estas conferencias, es la respuesta a una percepción tan genuina como importante, que cabría definir con ayuda del argumento que he venido aduciendo en torno a Quine: que resulta imposible, aunque Quine así lo intente, concebir lo que —de hecho— son la espontaneidad y la receptividad de un modo que satisfaga dos aspiraciones incompatibles: la aspiración a hacer uso de la idea de experiencia como un tribunal que juzga acerca de las creencias, y la aspiración a concebir la

experiencia de un modo tal que, a la postre, obliga a esta a quedarse fuera del orden de la justificación. Davidson es, además, igualmente hostil –de un modo admirable, en mi opinión– ante toda filosofía que genere problemas acerca de la manera en que podemos entrar en contacto con el mundo empírico en absoluto, algo que ya he mencionado que le ocurre a la filosofía de Quine.

Davidson arguye que la dualidad de factores endógenos y exógenos, tal y como persiste dentro del «empirismo sin dogmas» de Quine, resulta ser «ella misma un dogma del empirismo, el tercer dogma»[9]. Y Davidson ataca este dualismo persistente, «el dualismo del esquema conceptual [lo que Quine llama 'lenguaje'] y contenido empírico [lo que Quine llama 'significación empírica']»[10], desde ambas vertientes.

En su artículo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, se acomete el ataque desde la vertiente del factor endógeno. Una expresión vigorosa de la idea quineana de «soberanía conceptual» (una libertad sólo constreñida en parte por el factor exógeno) es la tesis de que pueden existir visiones del mundo que resulten ininteligibles entre sí (la tesis de que los resultados del ejercicio de la «soberanía conceptual» pueden llegar a ser tan divergentes como para llegar a ese extremo). Pero Davidson argumenta que la idea de visiones del mundo mutuamente ininteligibles no tiene ningún sentido.

En otro artículo suyo, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge**, el ataque se produce desde la otra vertiente. Allí arguye Davidson que la experiencia no puede constituir «una base para el conocimiento más allá del alcance de nuestras creencias» (p. 310 = 79). El argumento es una reminiscencia del de Sellars. Según los términos que yo he venido empleando, el objetivo de Davidson es mostrar que la experiencia no puede estar a la vez dentro del espacio de las razones (tal y como tendría que hacer si quiere constituir «una base para el conocimiento») y fuera de él (tal y como Davidson reclama que tendría que estar si es que queda «más allá del alcance de nuestras creencias»).

Ahora bien, el propósito de Davidson en este par de escritos, vinculados desde un punto de vista temático, es el de exorcizar una manera de pensar cuya consecuencia –aunque esa no sea su intención– es la de hacer misterioso el modo en que se relaciona el pensamiento con el mundo empírico. Al final de *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, Davidson termina afirmando: «Al abandonar el dualismo entre esquema y mundo [es decir, el mundo concebido como la fuente de las demandas que se le imponen a nuestro pensamiento en la experiencia, desde fuera del pensamiento], no abandonamos por ello el mundo, sino que reestablecemos el contacto inmediato con los objetos de siempre, cuyos caprichitos son los que hacen que nuestras frases y nuestras opiniones sean verdaderas o falsas» (p. 198). Centrándonos en esta observación, podemos comprobar que la concepción que recomiendo en estas conferencias, según la cual el pensamiento es algo ilimitado, debería resultarle a Davidson algo completamente afín. La imagen que rechacé, la de un límite que circunda al pensamiento y lo aísla del mundo, no sería sino la representación gráfica de la idea de que existen problemas filosóficos en torno a la relación entre el pensamiento como tal y sus objetos; por ello, rechazar tal imagen equivale a negarse a que el mundo de siempre se vea amenazado por parte de una serie de suposiciones filosóficas que sólo cuentan con la apariencia ilusoria de resultar obligatorias. Contemplada bajo este punto de vista, parece que la respuesta davidsoniana al dualismo, continuado por Quine, entre esquema y mundo debería haberme servido de modelo[11].

Y en realidad me ha servido como tal, hasta cierto punto. Reconozco de buena gana que Davidson ha captado lo esencial: que

9. D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 183-198, aquí 189 (versión cast.: *De la idea misma de un esquema conceptual*, en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona 1990, 189-203). Davidson prosigue: «El tercero y tal vez el último, ya que, si lo rechazamos, no está claro que quede nada distintivo a lo que llamar 'empirismo'».

10. *Ibid.*, 189.

* Aunque McDowell no menciona aquí la referencia bibliográfica concreta a la que se va a referir a continuación, extraerá las citas posteriores que conciernan a este artículo de D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986, 307-319 (versión cast.: *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, en *Mente, mundo y acción*, trad. de C. Moya, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1992, 73-97) [N. del T.].

11. Sobre este aspecto me han insistido Christopher Hookway y –de distinta manera– Aryeh Frankfurter.

no se le ha de permitir a la filosofía que haga un misterio del modo en que el pensamiento se relaciona con sus objetos. Y Davidson también lleva razón cuando afirma que Quine no puede quedarse con las dos cosas: la experiencia, tal y como él la concibe, no puede fungir de tribunal. Pero una cosa es aspirar a eliminar un misterio, y otra cosa bien distinta es lograrlo. En mi opinión, Davidson solventa la tensión que halla presente en Quine tomando una dirección equivocada; y el resultado es que Davidson nos deja con todos los problemas filosóficos que precisamente había querido eliminar.

Davidson constata que Quine no puede extraer coherentemente nada claro, en efecto, de la idea de que los sistemas de creencia empírica resulten de la colaboración de la espontaneidad y la receptividad. Pero Davidson se equivoca, a mi juicio, al inferir entonces desde ahí que jamás cabrá extraer nada de provecho a partir de esa idea, y que lo único que tal idea puede hacer es reflejar un dualismo impracticable. Tal y como antes manifesté (en el apartado 3), únicamente en el caso de que las construcciones de la espontaneidad sean vulnerables ante lo que nos proporciona la receptividad resultará inteligible la idea de que el resultado de cierta interacción entre la espontaneidad y la receptividad sea una creencia, o un sistema de creencias, acerca del mundo empírico (es decir, la idea de que el resultado sea algo que se adopta correcta o incorrectamente en función de cómo sean las cosas en el mundo empírico). La concepción oficial de Quine acerca de la experiencia hace fracasar el intento quineano de elaborar una versión de esta idea. Davidson comparte tal concepción de la experiencia: para él, la receptividad puede afectar al espacio de las razones sólo desde fuera de este; lo cual equivale a afirmar que nada puede resultar racionalmente vulnerable ante lo que tal receptividad nos aporte[12]. Davidson se diferencia únicamente de Quine en que sí que es explícito a este respecto; y con suma perspicuidad extrae la consecuencia de ello: no podremos entonces darle ningún sentido a la relación del pensamiento con el mundo en términos de una interacción entre la espontaneidad y la receptividad. Por seguir utilizando los términos kantianos, tendremos que aseverar que las operaciones de la espontaneidad no se hallan constreñidas racionalmente desde algo que quede fuera de ellas. Ese es, de hecho, un modo de formular el coherentismo de Davidson.

12. El argumento no arranca a partir de los detalles de la concepción quineana de la experiencia (que reputa esta como una estimulación producida en las superficies sensoriales). Pueden existir concepciones de la experiencia menos decididamente antimentalistas que, con todo, sigan casando con la concepción de Quine en un nivel más abstracto, debido a que asuman que las experiencias son algo que la receptividad nos proporciona. Y la idea general de Davidson es que si la experiencia se concibe como aquello que la receptividad nos proporciona, entonces, sean cuales sean los detalles de esa concepción, la experiencia se comprenderá *eo ipso* de un modo que la aparta del espacio de las razones.

Naturalmente, el pensamiento davidsoniano no prescinde de todas las diferentes modalidades que puede adoptar la idea de que el pensamiento empírico sea racionalmente vulnerable al curso de la experiencia. «El curso de la experiencia» podría interpretarse como la sucesión de circunstancias consistentes en que a uno se le muestren las cosas de tal y cual modo, y todo ello afecta racionalmente a la actividad de configuración de la propia visión del mundo. Esto es algo que podemos afirmar sin riesgo de confusiones, desde el punto de vista de Davidson, ya que el hecho de que a uno se le muestren las cosas de tal y cual modo es algo que ya se encuentra, como tal, dentro del espacio de los conceptos, y por lo tanto es algo que ya puede entablar relaciones racionales con otros ocupantes de ese espacio. Pero lo que no podemos decir sin confusiones, según Davidson, es que las impresiones sensoriales —los impactos del mundo sobre nuestros sentidos— le impongan exigencias racionales a nuestro pensamiento empírico. O, si es que podemos decir tal cosa, es sólo a fuerza de adherirle ya cierta complejidad al significado de la palabra «impongan». Tal vez una impresión sensorial sea la causante de que a un sujeto se le muestren las cosas de tal y cual manera, y ello acarree ciertas implicaciones en torno a la cuestión de qué es lo que tiene que pensar ese sujeto. Pero las impresiones sensoriales como tales, al modo en que Davidson las concibe, no pueden establecer relaciones racionales con aquello que el sujeto habrá de pensar[13].

13. Al menos en D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, se parece reservar la palabra «experiencia» para las impresiones sensoriales, como algo diferente al modo en que se nos muestran las cosas. Cf., verbigracia, la p. 313 84 de este artículo, donde Davidson formula la concepción a la cual se opone en estos términos: «Todo lo relativo al significado ha de remontarse de algún modo a la experiencia, a lo dado o a pautas de estimulación sensorial, a alguna cosa inter

No he expresado esta idea en los términos del propio Davidson. Davidson no habla acerca de «cómo se le muestran a uno las cosas», y escribe como si el rol que le he asignado a este factor únicamente pudiesen jugarlo las creencias; por ejemplo, cuando expresa su coherentismo a través de la observación que ya cité en las conferencias: «Nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia» (p. 310 = 79)[14]. Si Davidson desea reconocer que el modo en que se nos muestran las cosas ejerce una función de fundamentación, parece entonces poco feliz que hable con esta insistencia de las creencias, como mínimo desde un punto de vista terminológico. No resulta obvio que el que las cosas se me estén mostrando de tal y cual modo sea idéntico a que yo crea algo, y ciertamente no lo es a que yo crea que las cosas son de tal y cual modo. Pues, sin lugar a dudas, cuando las cosas se me están mostrando de tal y cual manera, entonces creo –al menos normalmente– que las cosas se me están mostrando de tal y cual manera, pero no es obvio que el que las cosas se me estén mostrando de tal y cual modo *sea equivalente* al hecho de que yo esté creyendo tal cosa; y tanto si lo es como si no, podemos atribuirle inofensivamente al primer término de esa presunta identidad implicaciones racionales sobre aquello que habré de pensar. Con todo, en lo que atañe a mis objetivos más inmediatos, no hay por qué discutir ahora esto. La terminología davidsoniana se adecua a la formulación, aparentemente demasiado simple, que Davidson elige para su coherentismo. Pero podría haber formulado esa misma tesis de esta otra manera: nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto alguna otra cosa que también se encuentre en el espacio de los conceptos, como, por ejemplo, una circunstancia que consista en que a un sujeto las cosas se le estén mostrando de tal y cual modo (existe otro problema añadido, y más fundamental, en la formulación davidsoniana, al cual volveré en su debido momento).

media entre la creencia y los objetos usuales sobre los que versan nuestras creencias» (el vocablo «creencia» sirve aquí de sustituto para la expresión «cosas en el espacio de los conceptos»; cf. el párrafo subsiguiente del cuerpo del texto). Pero el punto que se halla en discusión aquí no es el de cómo deberíamos utilizar la palabra «experiencia».

14. Cf. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 311 = 81: «La dificultad con la que hemos tropezado consiste en que la justificación parece depender de la conciencia, que no es sino otra creencia».

Aquí resuena el eco sellarsiano que mencioné antes[15]. Sellars consagra parte de su *Empiricism and the Philosophy of Mind* a defender cierta noción de las impresiones sensoriales[16]. El objetivo de ello es distinguir las impresiones de pedazos de lo Dado, y Sellars lo alcanza negándose con esmero a atribuir a las impresiones ninguna significación epistemológica directa. Las impresiones, ciertamente, cuentan con una significación epistemológica indirecta, dado que, sin ellas, no podrían existir las circunstancias, directamente significativas, de que se vea que las cosas son de tal y cual modo, o de que le parezca a uno que las cosas son de tal y cual modo. Mas es sólo de esa manera indirecta que las impresiones entran dentro de la capacidad del pensamiento empírico de dar respuesta ante el curso de la experiencia. Podemos contar con una interpretación, plenamente inocente, de la idea de que el pensamiento empírico sea racionalmente responsable ante el curso de la experiencia: pero sólo si entendemos que «el curso de la experiencia» no equivale a la sucesión de impresiones, sino a la sucesión de las circunstancias consistentes en que las cosas se nos muestren de tal y cual modo.

Las impresiones son –podríamos decir que por definición– la receptividad en acción. De manera que podemos expresar así la concepción común a Sellars y Davidson: la receptividad figura dentro del trasfondo explicativo de circunstancias que pertenecen, junto con las visiones del mundo en evolución, al orden de la justificación. Pero la receptividad misma no puede interactuar racionalmente con la espontaneidad de la manera que se desprendería de la retórica que Quine empleaba, aunque su concepción oficial de la receptividad excluyese la posibilidad de tal interacción.

Contra esto, yo reclamo que, si bien resulta inaceptable –tal y como Davidson capta– el intento poco convencido por parte de Quine de concebir las visiones del mundo como productos de la interacción entre la espontaneidad y la receptividad, así y todo, ello no constituye un motivo suficiente como para descartar del

15. De hecho, he formulado en el párrafo anterior en términos más sellarsianos que davidsonianos aquello que me parecía que resultaba inofensivo según la perspectiva davidsoniana.

16. Tal defensa ocupa la mayor parte de la sección conclusiva de ese ensayo, desde el parágrafo 45.

todo la idea misma de que tal interacción se dé. El problema no reside de por sí en esa idea de la interacción, sino en el hecho de que se defienda con poca convicción; es decir, en el hecho de que, mientras que su retórica calificaba esa interacción como algo racional, Quine concibiese sin embargo la receptividad, al mismo tiempo, de una forma que le hacía imposible poder llegar a afectar en modo alguno a la racionalidad. Ahora bien, podremos llegar a hacernos con una versión plenamente convencida de tal idea si somos capaces de encontrar el modo de afirmar que las impresiones del mundo sobre nuestros sentidos (aquello que la receptividad nos proporciona) no son –como tales– sino las circunstancias –o, al menos, algunas de ellas– consistentes en que las cosas se nos muestran de tal o cual modo (circunstancias que, tal y como Davidson y Sellars concuerdan, pueden tomarse inocentemente como algo que ya pertenece junto con nuestras visiones de mundo al espacio de las razones, puesto que ya se encuentran en el espacio de los conceptos). De este modo, podremos aferrarnos a aquel atractivo pensamiento que Quine sólo abrazaba de un modo carente de toda convicción. Existe pues, en verdad, la posibilidad de considerar el contenido empírico –tal y como lo poseen los ejercicios de la espontaneidad– como algo que no suscita el más mínimo misterio, siempre y cuando pensemos en ese contenido justo de la manera que Davidson y Sellars rechazan, y que Quine se ve oficialmente comprometido a rechazar. Si la «soberanía conceptual» resulta racionalmente responsable con respecto al modo en que el mundo afecta con sus impresiones al sujeto en la experiencia, entonces no tendremos por qué hallar problema alguno en el hecho de que un ejercicio de «soberanía conceptual» pueda versar acerca del mundo empírico (pueda consistir en adoptar una postura acerca de cómo son las cosas, postura que habrá sido correcta o incorrectamente adoptada dependiendo del modo en que el mundo esté organizado).

No basta con decir, con permiso de Sellars y Davidson, que el ejercicio de la «soberanía conceptual» al configurar las visiones del mundo sea racionalmente responsable con respecto a la sucesión de circunstancias consistentes en que al sujeto se le muestren las cosas de tal y cual modo. Y no es que decir tal cosa sea erróneo. Pero lo que ocurre es que, si hemos seguido a Sellars y a Davidson al diferenciar las impresiones con respecto a esas circunstancias citadas, entonces el decir lo que estas nos permitirán afirmar no nos autoriza como para dejar de hallar cierto misterio filosófico en el hecho de que el pensamiento pueda versar acerca del mundo[17].

Según Davidson y Sellars, sólo podremos ubicar dentro del espacio de los conceptos las circunstancias consistentes en que las cosas se nos muestren de tal y cual modo (de manera que quepa asumir coherentemente que tales circunstancias se hallan en relaciones racionales con las creencias), si distinguimos esas circunstancias con respecto a los impactos del mundo sobre nuestros sentidos. De hecho, tales circunstancias pertenecen sencillamente al mismo tipo de cosas al que pertenecen las creencias: poseen contenido empírico, versan acerca del mundo empírico. Así que no podremos hacer que la pregunta «¿Cómo es posible que las creencias (por ejemplo) posean contenido empírico?» parezca menos urgente simplemente porque hayamos hablado de la interacción entre esas creencias y tales circunstancias. La verdadera pregunta que hay que hacerse es: «¿Cómo es posible que algo posea contenido empírico?»; y para responderla no nos sirve el aferrarnos simplemente al hecho de que las circunstancias citadas ya tienen contenido empírico.

Comparemos esta situación con cómo se nos mostrará este mismo asunto si logramos concebir la responsabilidad de las creencias ante esas circunstancias (consistentes en que las cosas se nos muestren de tal y cual modo) como si fuese una responsabilidad racional ante la receptividad misma. En este caso, no se nos podrá acusar de que meramente estemos trasladando el misterio del con-

17. La expresión «autoriza» es aquí importante. A Rorty (del cual hablaré en breve) se le da muy bien denigrar los posibles movimientos que se hallan a nuestra disposición cuando suponemos que sí que existen para la filosofía tales problemas. Y tal vez la inutilidad de tales movimientos apunta –por así decirlo, desde fuera– a la idea de que una concepción tal de la función de la filosofía habrá de estar equivocada. Sin embargo, este enfoque externo puede permitir fácilmente que siga dando la sensación de que esas cuestiones filosóficas *tienen que* ser las cuestiones filosóficas que habría que responder: y entonces el resultado es que nos embarga una insatisfacción filosófica continua, en vez de la satisfacción de haber exorcizado la filosofía. Un exorcismo tal precisa de cierto tipo de movimiento diferente, que a Rorty se le da mucho peor.

tenido empírico desde las creencias hasta esas circunstancias: pues, en este caso, simplemente ha dejado de haber ningún misterio ahí. Si la responsabilidad racional lo es ante la receptividad misma (y no solamente ante algo ligado a la receptividad por el hecho de que la receptividad figure en el trasfondo que lo explica), entonces el ejercicio de la «soberanía conceptual», al quedar sometido ante el tribunal de la experiencia, resulta ser racionalmente responsable ante el mundo mismo (recordemos la imagen de la experiencia como apertura al mundo). No puede existir problema alguno en la idea de haber adoptado una postura con respecto al modo en que son las cosas (postura que se habrá adoptado de manera correcta o incorrecta dependiendo del diseño del mundo), si la configuración de una visión del mundo resulta racionalmente responsable, a través de la apertura de la experiencia, ante el mundo mismo.

Esta concepción de las experiencias se opone a otra concepción de las mismas que piensa en ellas como si fuesen mensajeras procedentes del mundo. Davidson subraya (en la p. 312 = 83 de *A Coherence Theory of Truth and Language*) que si nos formamos una idea de las experiencias que las deje como mensajeras que presuntamente nos informan acerca del mundo, entonces nos toparemos con el problema de que tales mensajeras «pueden estar engañándonos... no podemos tomar juramento de veracidad a los intermediarios». Pero, en realidad, el verdadero problema que surge si concebimos las experiencias como intermediarios consiste en que entonces no podremos darle ningún sentido a la idea de que las experiencias así concebidas puedan pretender decirnos algo, sea verdadero o no. Cuando consideramos, en cambio, que es la receptividad misma la que afecta racionalmente a la creencia, sí que adquirimos la posibilidad de comprender la experiencia como apertura hacia el mundo. En este caso se borra el problema de hacer inteligible el que la experiencia se halle dotada de contenido, y la cuestión de su veracidad asume un aspecto bien distinto: pues logramos el derecho intelectual a encogernos de hombros ante las preguntas escépticas, si estas se formulan con su habitual animosidad filosófica, es decir, con la intención de apuntar hacia el supuesto problema de si será verdad que nuestro pensamiento se halle en contacto real con sus pretendidos objetos. Naturalmente,

nuestra experiencia es falible; y cuando la experiencia nos engaña, podemos decir, en cierto sentido, que la experiencia se ha interpuesto entre nosotros y el mundo. Pero es un error capital dejar que esto nos prive de la idea misma de apertura –apertura falible– al mundo, como si tuviésemos que reemplazarla entonces con la idea de ciertos mensajeros que a veces dicen la verdad y a veces mienten. Sólo gracias a que podemos entender la noción de que existan circunstancias en que el mundo se nos hace él mismo manifiesto, podemos darle sentido a la noción de que haya un contenido empírico (una relación con el mundo) incorporada en la idea de una apariencia engañosa. Cuando la experiencia no nos engaña, lo cierto es que nos hallamos directamente ante un estado de cosas pertenecientes al mundo mismo: y no ante un intermediario a nuestro servicio que resulta que, por esa vez, nos dice la verdad[18].

Desde esta perspectiva, podemos comprobar ahora que había algo más que un exceso de simplicidad en la formulación davidsoniana de que «nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia». Ya he sugerido antes un modo de rectificar ese enunciado: nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto alguna otra cosa que también se encuentre en el espacio de los conceptos. De hecho, una vez así corregido, el enunciado resulta ya plenamente correcto, en mi opinión, pues no tiene por qué ser la expresión de aquello que en las conferencias denominé «coherentismo carente de constricciones» (la tesis de que no existen constricciones racionales externas sobre el ejercicio de la espontaneidad). El enunciado corregido permite que los hechos, cuando se manifiestan dentro de la experiencia, puedan constreñir el ejercicio de la espontaneidad; y eso es un modo de constreñir desde fuera el ejercicio de la espontaneidad (desde fuera de la actividad de pensar, tal y como expresé en las conferencias; si bien no desde fuera de lo que es pensable, es decir, no desde fuera del espacio de los conceptos; cf. *Conferencia segunda*, apartado 3). Sin embargo, esta idea de constricción externa sólo llega a ponerse auténticamente a nuestra disposición si conseguimos admitir la tesis de que la receptividad misma interactúa racio-

18. Cf. *Conferencia sexta*, apartado 3.

nalmente con la espontaneidad, y eso es algo que Davidson considera imposible. De modo que cuando Davidson afirma que sólo las creencias pueden entablar relaciones racionales con las creencias, no se trata sólo de que Davidson utilice una terminología extraña, tal y como señalé ya antes (terminología según la cual se equiparan las circunstancias en las que se nos muestra que las cosas son de tal y cual modo con creencias nuestras y, sin embargo, luego se olvida demasiado fácilmente esta equiparación); sino que lo peor es que la formulación davidsoniana refleja un problema más profundo: Davidson es incapaz de permitir que haya imposiciones racionales externas sobre el ejercicio de la espontaneidad, de manera que su coherentismo resulta ser ciertamente un coherentismo carente de toda constricción. Incluso en el caso de que no nos tomemos demasiado en serio la palabra «creencia», el restringirse a las creencias conlleva un resultado más o menos similar a este: dentro del espacio de las razones, sólo habrá cosas subjetivas junto con las visiones en evolución del mundo. Y mi tesis es que tal resultado es algo desastroso: hace inevitable que se nos vuelva misterioso el hecho de que las creencias se puedan relacionar con el mundo empírico (las creencias o cualquier otra cosa, como, por ejemplo, las circunstancias consistentes en que las cosas nos parezcan de tal y cual modo).

La idea acerca de las impresiones que Sellars y Davidson comparten no aparta del todo a estas del ámbito de la epistemología, incluso sin tener en cuenta la relación indirecta que guardan estas impresiones con lo que uno debería creer. El modo en que las impresiones median causalmente entre el mundo y las creencias es, en sí mismo, un objeto potencial sobre el cual pueden versar las creencias, y esas creencias pueden entablar luego relaciones de fundamentación con otras creencias. Consideremos una creencia que atribuya a un objeto una propiedad observable. En el contexto de una teoría racional acerca del papel de las impresiones dentro de las interacciones causales entre los sujetos y el mundo, esa creencia podría hallarse fundamentada racionalmente a partir de otra creencia en torno a cierta impresión; es decir, yo –verbigracia– podría justificar mi creencia de que el objeto en cuestión posea tal propiedad por el hecho de que cuento con una impresión del tipo que suele causar –de acuerdo con mi propia y bien fundamentada

teoría– en circunstancias apropiadas –por ejemplo, con la iluminación reinante– un objeto que posee esa propiedad[19].

Pero todo esto es muy diferente que afirmar (tal y como mi concepción nos permite hacer, pero no así la que Sellars y Davidson comparten) que la creencia de que un objeto cuente con cierta propiedad observable puede fundamentarse en una impresión tomada en sí misma (fundamentarse en el hecho que está provocando él mismo la impresión en el sujeto). De acuerdo con mi concepción, las impresiones son, por así decirlo, transparentes. De acuerdo con la concepción que Sellars y Davidson poseen en común, son opacas: si sabemos lo suficiente acerca de las nuestras conexiones causales con el mundo, entonces podríamos argumentar a partir de esas impresiones hasta llegar a conclusiones acerca del mundo; pero no son esas mismas impresiones las que nos revelan el mundo (tienen una significación epistemológica semejante a la que poseen los sentimientos corporales a la hora de diagnosticar las dolencias orgánicas). Mi tesis es que todo ello socava el propósito davidsoniano de eliminar misterios: si no podemos concebir las impresiones como si fuesen algo transparente, entonces alejaremos demasiado el mundo con respecto a nuestras vidas perceptivas como para poder librar luego de todo misterio la idea de que existan contenidos empíricos involucrados en nuestras vidas conceptuales (incluyendo en estas las circunstancias consistentes en que las cosas se nos muestren de tal y cual modo).

A la corriente de pensamiento que he estado atacando no le resulta imprescindible separar las impresiones con respecto a esas circunstancias (consistentes en que las cosas se nos muestren de tal y cual modo) de la misma manera en que se separan las causas con respecto a sus efectos. De hecho, una modalidad diferente de esa

19. Compárese esto con la discusión sellarsiana acerca de la autoridad de la observación en W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 296-298. Este pasaje figura antes de que Sellars se haya embarcado en la rehabilitación de la noción de impresiones; y hace que la autoridad del juicio observacional que afirma que algo es verde dependa del conocimiento con que cuenta el sujeto de que su propio informe «Esto es verde» se halla fiablemente correlacionado, en condiciones adecuadas, con que algo sea verde. Pero cuando resulta que la impresión del verde está a la vista, entonces esta puede figurar dentro de una fundamentación paralela a la citada, ocupando una posición equivalente a la que ocupaba el informe dentro del tipo de fundamentación que Sellars así concebía.

misma corriente podría admitir en cierta forma la tesis de que tales circunstancias –o, al menos, algunas de ellas– *sean* impresiones. Lo que haría que ello no fuese nada más que una versión ulterior de la misma corriente que estoy atacando sería su insistencia en que ha de existir, con todo, alguna distinción conceptual entre el hecho de que algo sea una circunstancia de ese tipo y el hecho de que algo (quizá, según esta versión, la misma cosa) sea una impresión. Identificar una y la misma cosa a la vez como impresión y como circunstancia del tipo citado estaría violando la frontera entre dos modos de conceptualización radicalmente distintos; tendríamos que insistir en que no es por ser la impresión que es por lo que algo es una circunstancia (en la que las cosas se nos muestran de tal y cual modo) como la que es. Esta versión de la concepción rival a la mía podría resultar más afín a Davidson que la versión contra la cual me he venido enfrentando aquí, según la cual las impresiones meramente pertenecen al trasfondo que explica que las cosas se nos muestren como se nos muestran; esa parece ser más bien la línea propia de Sellars.

Tal y como se desprende del hecho de que esté contando esto simplemente como una versión más de la misma concepción, lo cierto es que no creo que la identificación citada entre las impresiones y las circunstancias referidas implique diferencia alguna con respecto a mi argumento principal. Todavía sería correcto, en el contexto de una identificación tal, afirmar que las impresiones en cuanto tales resultan opacas. Si se le atribuye contenido empírico a una impresión (porque se dice que es también una circunstancia en la cual las cosas se muestran de tal y cual modo), lo cierto es que se supone que no es por ser la impresión que es que posee ese contenido. Lo cual no es sino un modo más de negarse a admitir que exista una interacción racional entre la espontaneidad y la receptividad como tales, y creo que por ello todavía no se nos permite ahí considerar que el contenido empírico sea algo carente de todo misterio[20]. Para conseguir tal cosa, habríamos de encontrar el modo de aceptar que una impresión, como tal, puede ser una circunstancia constituida por el hecho de que el mundo se le muestre al sujeto.

20. El asunto aquí es el mismo que algo que sugerí durante la *Conferencia cuarta*, apartado 4.

Según la concepción que yo aconsejo, aunque el mundo no sea algo externo al espacio de los conceptos, sí que es externo a los ejercicios de la espontaneidad. Si bien hemos de borrar la frontera que simbolizaba un abismo entre el pensamiento y el mundo, nuestra imagen conserva, con todo, una oposición entre un adentro y un afuera. Los vínculos entre lo que está más adentro y lo que está más afuera siguen disponibles a la hora de entablar justificaciones racionales, y el mundo (que está tan afuera como es posible) resulta fundamental en el orden de la justificación. Lo que he estado reivindicando, contra Davidson y Sellars, es que debemos hallar un lugar para las impresiones (para cuanto la receptividad nos proporciona) dentro de esta oposición entre un adentro y un afuera. Las impresiones han de ser algo que figure en el orden de la justificación. Naturalmente, se podrían trazar las conexiones entre lo mental y el mundo en función de otras oposiciones; y cabría interpretar expresiones semejantes a «el impacto del mundo sobre los sentidos» como si se aplicasen a elementos que están entre las mentes y el mundo únicamente en el sentido de alguna otra de esas oposiciones. Pero no hemos de suponer, junto con Sellars y Davidson, que ese sea el único sentido que podemos darle a la idea de que la receptividad nos proporcione algo.

6. Un blanco de mis críticas más patente que el de Davidson mismo es la interpretación que Rorty hace en torno a él en su artículo *Pragmatism, Davidson and Truth*[*]. Allí Rorty elogia como algo encomiable precisamente aquellos aspectos del pensamiento de Davidson a los que me he opuesto. Su insistencia excesiva sobre ellos le aboca luego a una interpretación que no dejará espacio alguno a varios otros aspectos del pensamiento davidsoniano. La consecuencia de todo ello es que se nos brinda un ejemplo para-

[*] Aunque McDowell aquí no la cite, la referencia bibliográfica que empleará en sus citas de este ensayo se corresponde con R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, 333-355 (versión cast.: *Pragmatismo, Davidson y la verdad*, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, trad. de J. Vigil, Paidós Ibérica, Barcelona 1996, 173-206). No seguiremos (como tampoco lo hemos hecho con anterioridad, cada vez que se ha aludido a este artículo) la recién citada traducción al español de este texto rortyano, debido a las grandes deficiencias de que esta adolece; entre ellas, por ejemplo, la que se explicita dos notas del traductor más adelante [N. del T.].

digmático acerca de cómo no hemos de liberarnos de las obligaciones intelectuales ilusorias típicas de la filosofía tradicional.

Suponiendo que ese sea su objetivo, concedo que Rorty tiene razón al deplorar «el hecho de que Davidson... no se presente como si estuviese rechazando la cuestión del escéptico, sino como si la estuviera respondiendo» (p. 342)[21]. También admito que las preocupaciones filosóficas acerca de la posibilidad del conocimiento reflejan, en su raíz, el mismo tipo de angustia que las preocupaciones filosóficas acerca de cómo es posible el contenido: la angustia debida al abismo que se percibe entre la mente y el mundo. Davidson y Rorty suelen centrarse en las preocupaciones del primer tipo, mientras que yo prefiero centrarme en las del segundo; pero concedo que la idea que subyace a los tres es la misma: que debemos exorcizar el sentimiento de que exista un abismo, en vez de intentar franquearlo mediante algún u otro puente construido entre sus dos supuestas orillas.

Rorty se muestra fuerte en su convicción de que las supuestas obligaciones de la filosofía tradicional son ilusorias, y en ello cuenta con toda mis simpatías. Mi objeción a Davidson no consiste en que este no responda a la cuestión de cómo es que algo puede llegar a tener contenido empírico: sino que más bien consiste en que Davidson no logra cerciorarnos, como pretende, de que tal cuestión carezca de toda urgencia. Pero Rorty expresa sus convicciones a este respecto de un modo que acaba por estropear su argumento. Lo que Rorty alaba de Davidson es que este nos recomiende un modo de pensar dentro del cual, si recapacitamos atentamente, acaba por volverse ininteligible que el contenido empírico pueda dejar de ser un misterio. Cierto es que Rorty se resiste a las lisonjas de la filosofía tradicional; pero la consecuencia del marco que él asume es que sólo puede hacer tal cosa a costa de taponarse los oídos, al igual que hiciera Ulises para resistirse al canto de las sirenas y pasar de largo ante ellas*.

21. Cf. D. Davidson, *Afterthoughts, 1987*, en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford 1990; allí, Davidson atribuye a Rorty la tesis de que «yo no debería fingir que estoy respondiendo al escéptico, cuando lo cierto es que le estoy simplemente diciendo que se vaya a pasear», y afirma a continuación: «Estoy bastante conforme con ello».

* Parece que los conocimientos clásicos de McDowell no brillan aquí por su solidez: tal y como narra la *Odisea*, Ulises en realidad no se taponó los oídos, sino que simplemente obligó al resto de sus compañeros de navegación a que lo hiciesen con el fin de conseguir que se resistiesen al cautivador canto de las sirenas y así pudieran proseguir gobernando su barco hasta alejarse de ellas. Pero, por su parte, el propio Ulises, deseoso de oír el irresistiblemente seductor cantar de tales criaturas marinas, mas a la vez consciente de que tenía que sortear de algún modo su embrujo, lo único que hizo fue encadenarse fuertemente a uno de los palos de su embarcación con los oídos abiertos; así pudo escuchar su canto arrolladoramente hermoso sin precipitarse hasta los mortales brazos de aquellos seres mitad mujer, mitad pez. La imagen mitológica que McDowell emplea aquí (taparse los oídos para no oír una tentación maléfica) debería, pues -si se quiere entender bien su argumentación-, aplicarse en puridad sólo a los compañeros de Ulises en su periplo hacia Ítaca; pero no al propio Ulises (como McDowell hace), ya que este constituyó en realidad la sola excepción a bordo de su navío, el único que no hizo lo que McDowell acusa aquí a Rorty de verse obligado a hacer [N. del T.].

Rorty expresa el núcleo del coherentismo davidsoniano, al cual él se adhiere, de esta forma: debemos diferenciar cierta concepción de las creencias «vistas desde el exterior, tal y como las ve el lingüista investigador de campo (como interacciones causales con el entorno)», y otra concepción de ellas que las contempla «desde el interior, tal y como el nativo preepistemológico las ve (como reglas para la acción)» (p. 345). Debemos «renegar de una tercera posibilidad de verlas; una posibilidad que, de algún modo, combine la visión desde el exterior y la visión desde el interior, las actitudes descriptiva y normativa» (p. 345)[22]. La visión desde el exterior (la visión del lingüista investigador de campo) es descriptiva; liga las creencias con los objetos y situaciones presentes en el entorno del sujeto que las sostiene, configurando así una estructura cuyas relaciones constitutivas son de tipo causal (en la visión desde el exterior, las creencias se «ven... como interacciones causales con el entorno»). La visión desde el interior es normativa: equivale al «punto de vista del honesto buscador de la verdad» (p. 347), un punto de vista según el cual las creencias se vinculan con aquello que se supone que debe concederles el rango de racionales, es decir, el rango de estar ubicadas en el espacio de las razones.

Rorty cree que los diferentes usos que posee la noción de «verdad» pueden repartirse entre estos dos puntos de vista; y encomia a

22. La tercera posibilidad, de la que se reniega, es lo que Rorty previamente ha descrito como «un intento confuso de estar dentro y fuera del juego del lenguaje al mismo tiempo» (p. 342). Compárese esto con la crítica a Hilary Putnam por haber anstado «una visión sinóptica que... de algún modo aúna los puntos de vista externo e interno» (p. 347).

Davidson por su «contribución al pragmatismo», «consistente en señalar que (el término 'verdadero') cuenta con un uso desentrecomillador*, aparte de los usos normativos ya individuados por parte de James» (p. 342). Su oposición con respecto al uso «normativo» (que, tal y como hemos comprobado, es algo que Rorty asocia con el punto de vista interno) nos permite interpretar este pasaje como una atribución del uso desentrecomillador de «verdadero» al punto de vista descriptivo, desde el exterior.

Esto casa, de todos modos, con el hecho de que Rorty identifique la visión desde el exterior con la visión del lingüista investigador de campo. Este, según Davidson, es el lingüista que trata de construir una teoría de la verdad para algún lenguaje siguiendo el modelo de Tarski: y tales teorías utilizan el término «verdadero» de un modo desentrecomillador, en sentido amplio. Donde nos encontramos, en cambio, con algo desentrecomillador en sentido estricto es en los teoremas de la teoría tarskiana de la verdad, que se for-

* La noción de *disquotational* (y sus derivados) la traducimos como «desentrecomillador» (y sus derivados; excepto en el caso de *disquotationability*, que en lugar de verterla por el artificioso «desentrecomilladorabilidad», traduciremos como «capacidad de ser desentrecomillado»). Esa noción parte, como McDowell va a explicar en breve, de la Convención T de Tarski (cf. A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*: Philosophy and Phenomenological Research 4 (1941) 341-376; versión cast.: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, trad. de M. Bunge, E. O. Colombo, E. Arias y L. Fornasari, en L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos-Universidad de Murcia, Madrid 1991, 275-313). En torno a ella, cf. (aparte del artículo rortyano que McDowell está analizando) D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*. Para la traducción de *disquotational* como «desentrecomillador», ya estandarizada en lengua española (y digno vehículo del significado original del término), cf. la versión castellana de D. Davidson, *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, en *Mente, mundo y acción*, trad. de C. Moya, Paidós-I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1992, 73-97, especialmente 76. La traducción por parte de Vigil Rubio del artículo rortyano que McDowell está comentando (R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Paidós Ibérica, Barcelona 1996, 173-206) vierte, de modo insólito, el término *disquotational* como «referencia divergente»; aparte de la dudosa conveniencia de traducir algo tan simple y plástico como la mera acción de quitar unas comillas por un término tan controvertido como el de «referencia», esta opción se aparta del lenguaje que la comunidad filosófica hispanohablante ha ido haciendo propio; por ello, prescindimos de ella. Y además, constituye uno de los motivos para que hayamos desechado valernos de la versión cast. de este artículo de Rorty para traducir las citas que McDowell reproduce de él (como ya se anunció en su momento las citas de tal artículo son, pues, siempre nuestras) [N. del T.].

mula como una extensión mínima del mismo lenguaje para el cual constituye una teoría de la verdad: lo que Davidson llama «neutras trivialidades concernientes a la nieve»[23], recordando el famoso ejemplo «'La nieve es blanca' es verdadero (en español) si y sólo si la nieve es blanca». En este caso, desentrecomillar es todo cuanto hace falta para conseguir, a partir del lado izquierdo de un teorema, aquello que debería figurar en el lado derecho. Pero esta idea fácilmente se generaliza más tarde y llega a significar la cancelación de toda elevación semántica; y ya no es necesario entonces que esa cancelación se produzca dentro del mismo lenguaje desde el cual arrancaba tal elevación, como ocurría al desentrecomillar en sentido estricto[24]. El lingüista investigador de campo davidsoniano aspira a lograr teorías de la verdad cuyos teoremas sean desentrecomilladores en sentido generalizado: son correlatos interlingüísticos a lo que figura, en el caso intralingüístico, como «neutras trivialidades concernientes a la nieve». Y la idea de Rorty es que tales teorías se construyen y se comprenden desde el punto de vista externo: el punto de vista cuya preocupación es descriptiva, a diferencia de la preocupación normativa del «honesto buscador de la verdad».

Ahora bien, la idea rortyana de separar entre sí estos dos puntos de vista resulta altamente insatisfactoria tanto por sí misma como si pretende ser una interpretación plausible de Davidson.

Podemos darnos cuenta de lo insatisfactoria que resulta por sí misma esta idea si recapacitamos acerca de cierto argumento que Rorty aduce contra Hilary Putnam. Enfrentándose a una postura similar a la que Rorty capta y aprueba en Davidson, Putnam escribió en cierta ocasión:

> Si la descripción causal [de nuestro comportamiento lingüístico en cuanto que producción de sonidos] es algo completo tanto desde un punto de vista filosófico como desde un punto de vista científico-conductual; si todo cuanto hay que decir acerca del lenguaje es que

23. D. Davidson, *True to the Facts*, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 37-54, aquí 51 (versión cast.: *Verdadero en virtud de los hechos*, en *De la verdad y de la interpretación: Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*, trad. de G. Filippi, Gedisa, Barcelona 1990); Rorty lo cita en R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, 343.

24. En torno a esta generalización, cf. W. O. V. Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1970, 10-13 (versión cast.: *Filosofía de la lógica*, trad. de M. Sacristán, Alianza, Madrid 1973).

> consiste en la producción de sonidos [y subvocalizaciones] de acuerdo a cierto patrón causal; *si el relato causal no va a ser ni tiene por qué ser complementado por parte de un relato normativo...* entonces no hay forma en que los sonidos que emitimos... sean algo más que meras «expresiones de nuestra subjetividad»[25].

Rorty responde del siguiente modo, en un pasaje del que ya he citado algunas partes:

> La línea que he reproducido en cursiva sugiere la idea de que los defensores de las teorías desentrecomilladoras de la verdad son teóricos que creen que sólo se puede narrar un tipo de relato acerca de la gente: un relato conductista. Pero ¿por qué diantre no habrían de permitir tales teóricos –y, de hecho, incluso insistir– en complementar tales relatos con un «relato normativo»? ¿Por qué habríamos de tomarnos la existencia de un punto de vista externo, propio del lingüista investigador de campo, como una recomendación a no asumir jamás el punto de vista interno, propio del honesto buscador de la verdad? Putnam, según creo, aún presupone que una «explicación filosófica de X» equivale una visión sinóptica, que de algún modo sintetiza cualquier otra posible visión de X: una visión que de algún modo aúna los puntos de vista interno y externo*.

Si exceptuamos el último enunciado de esta cita, lo que me llama la atención es que en ella Rorty parece negarse a escuchar qué es lo que a Putnam verdaderamente le preocupa. Podemos admitir que tal preocupación de Putnam no se expresa del todo bien en el pasaje que de él reproduce Rorty; pero sólo es preciso un mínimo de caridad para ver hacia dónde estaba apuntando Putnam. Porque no es que este suponga que el deseo de narrar un relato acerca de las relaciones causales entre las vocalizaciones humanas y el entorno sea, de por sí, algo suficiente como para arrancarnos toda posibilidad de narrar algún otro tipo de relato que pudiese representar a los vocalizadores como personas que expresan pensamientos y

25. H. Putnam, *On Truth*, en L. S. Cauman y otros (eds.), *How Many Questions?*, Hackett, Indianapolis 1983, 44; citado en R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, 347 (las interpolaciones y las cursivas son de Rorty).

* Aunque McDowell no especifique la referencia bibliográfica aquí debido a que, como afirma, ya la ha citado en alguna ocasión, no está de más recordar que el texto pertenece a R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, 347 [N. del T.].

hacen aserciones (con la finalidad de que unos y otras sean correctos)[26]. Sino que a lo que Putnam realmente se opone (tal y como reconoce, en efecto, el último enunciado de la cita que he reproducido) es precisamente a la tesis que Rorty capta y aprueba en Davidson: a que ambos relatos deban mantenerse mutuamente separados. Con todo, Rorty llega a reconocer demasiado tarde que este sea el verdadero argumento de Putnam. Al haber endosado a las protestas de Putnam un objetivo diferente del que estas tenían en realidad, Rorty logrará que parezca legítimo el que él corone una serie de críticas –supuestamente adecuadas– a Putnam (en el sentido de que un relato no excluye al otro: asunto que, de hecho, resulta irrelevante) con una reafirmación injustificada de la tesis que realmente Putnam sí quería cuestionar: que los dos relatos tengan que mantenerse recíprocamente separados.

Lo que incomoda a Putnam no se puede ventilar insistiendo meramente en que cabe la posibilidad de narrar ambos tipos de relato: pues lo que incomoda a Putnam es, justamente, la tesis de que estos no se puedan narrar a la vez; la tesis que afirma que, en el caso de que adoptemos un punto de vista desde el cual se contemplen nuestras creencias junto con sus objetos y nuestras relaciones causales con tales objetos, entonces no podremos, bajo ese mismo punto de vista, someter nuestras creencias a las normas de la investigación. Y lo cierto es que la incomodidad de Putnam a este respecto es bien sensata: el resultado de aceptar una tesis como la de Rorty sería que se nos volvería misterioso el hecho de que aquello de lo que estamos hablando puedan ser creencias en absoluto (actitudes con respecto al modo en que son las cosas en el mundo). No sirve de nada insistir, como hace Rorty, en que existe un segundo punto de vista desde el cual las creencias se ven sometidas a las normas de la investigación: si no se nos permite que la visión que poseemos desde este segundo punto de vista abarque las relaciones causales entre los sujetos y los objetos de las creencias (ya que interacciones tales son la prerrogativa exclusiva de la otra visión, la primera, la del punto de vista exterior que ha de mantenerse nítidamente separada de es-

26. Cf. el pasaje que Rorty cita de Putnam, en R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth*, 345-356; tal pasaje pertenece a H. Putnam, *Realism and Reason*, en *Philosophical Papers* III, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

ta), entonces se nos convertirá simplemente en un misterio cómo es que podemos concebir como normas de la investigación aquello que organiza el objeto de este segundo punto de vista.

Este problema se suscita de un modo bastante vívido en la manera que tiene Rorty de lidiar con la cuestión del desentrecomillado. Existe una conexión obvia entre desentrecomillar –ya sea en sentido estricto o amplio– y la simple noción de captar las cosas tal y como son. Es debido a que «La neige est blanche» es verdad en francés si y sólo si la nieve es blanca, y puesto que la nieve es de hecho blanca, que estaré captando correctamente cómo son las cosas si expreso una creencia en francés diciendo «La neige est blanche». Las observaciones de Rorty acerca del desentrecomillado otorgan al lingüista investigador de campo –que es quien ocupa el punto de vista externo– toda la responsabilidad acerca de si las creencias alcanzan o no la verdad, en el sentido de poder ser desentrecomilladas. La cuestión de si una creencia puede desentrecomillarse se supone que es una cuestión descriptiva, opuesta a lo normativo, y la concepción de Rorty la mantiene alejada de cualquier otra cuestión que abordemos como «honestos buscadores de la verdad» (buscadores que se esfuerzan por responder ante lo que nos gustaría considerar como normas de la investigación). Pero ello hace que se quebrante la relación entre, por una parte, aquello que nos gustaría considerar como la capacidad de responder ante las normas de la investigación y, por otra, la simple noción de captar las cosas correctamente. La consecuencia de ello es que entonces se torna ininteligible cómo es que pueden ser verdaderamente normas de la investigación lo que se halla aquí en cuestión: pues las normas de la investigación son normativas para el proceso de la investigación justamente debido a que la norma de sus resultados consiste en si estos se pueden desentrecomillar o no.

De un modo bastante sorprendente, Rorty parece pensar que es cuestión de mera rutina el separar, por un lado, aquello que queremos considerar como normas de la investigación y, por otro, la simple noción de haber captado las cosas correctamente (noción que está ligada a la idea de «poder desentrecomillar»). En la página 336 de su artículo, Rorty asevera, sin ceremonia alguna, que «parece paradójico» suponer que «Hay rocas» se desprende de «Al final ideal de la investigación, nos estará justificado el afirmar que hay rocas», ya que «no parece existir ninguna razón obvia como para que el desarrollo del juego del lenguaje que estamos jugando haya de tener nada que ver en particular con el modo de ser del resto del mundo». Pero esta es una aseveración asombrosa. Todo el sentido de la idea de normas de la investigación consiste en el hecho de que el seguirlas es algo que debería mejorar nuestras posibilidades de acertar acerca del «modo de ser del resto del mundo». Si seguir lo que se consideran normas de la investigación resulta ser algo que no mejora nuestras posibilidades de acertar acerca del mundo, lo que ello justamente nos está indicando es que hemos de modificar nuestra concepción acerca de cuáles son las normas de la investigación. Rorty da a entender que afirmar este tipo de cosas es lo mismo que sucumbir a los atractivos de la filosofía tradicional. Pero el mundo al que me refiero aquí (al expresar la idea de que la separación rortyana entre dos puntos de vista resulta intolerable) no es ese mundo que felizmente perdemos –tal y como agudamente capta Rorty– cuando secundamos a Davidson en su rechazo al «dualismo de esquema y mundo»[27]. Se trata, por el contrario, del mundo perfectamente ordinario en el que hay rocas, la nieve es blanca, etc.: es el mundo poblado por «los objetos de siempre, cuyos caprichitos son los que hacen que nuestras frases y nuestras opiniones sean verdaderas o falsas», tal y como lo formula Davidson*. Se trata de ese mundo ordinario con el cual se relaciona nuestro pensamiento de una manera que continuará pareciéndonos misteriosa si aceptamos la disyunción rortyana entre dos puntos de vista: justamente porque esta separa, por un lado, la relación con el mundo y, por otro, los ambientes normativos que se necesitan para darle sentido a la idea de relacionarse –relacionarse racionalmente– con cualquier cosa. Es con la pérdida de este mundo ordinario con lo que nos amenaza Rorty cuando aísla las normas de la investigación con respecto a la posibilidad de desentrecomillar.

27. Estoy parafraseando aquí el atrayente título de R. Rorty, *The World Well Lost*, en *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, 3-18 (versión cast.: *El mundo felizmente perdido*, en *Consecuencias del pragmatismo*, trad. de J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996, 60-78). Este artículo es con respecto a D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, más o menos lo mismo que R. Rorty, *Pragmatism, Davidson, and Truth* es con respecto a D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*.

* En D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 198 [N. del T.].

Una vez que uno ha adoptado una forma de pensar como la rortyana, que posee estos efectos, es ya demasiado tarde como para negarse a escuchar las expresiones de desazón filosófica. Deberíamos ciertamente desear que se revelasen como ilusorios los problemas filosóficos en torno a la cuestión de cómo es posible que el pensamiento esté en contacto con el mundo: mas Rorty se despoja a sí mismo de todo derecho a tomar esa actitud. Es su propio pensamiento el que hace que esos problemas se vuelvan urgentes; de manera que su rechazo a abordarlos sólo puede quedarse en un acto de voluntad, un taponamiento deliberado de sus propios oídos. En cierto sentido, el rechazo está bien justificado: por cuanto Rorty capta magníficamente lo desesperado de nuestra situación si tratamos de acometer esas cuestiones. Pero, en otro sentido, nuestro rechazo resulta arbitrario: por cuanto el propio pensamiento de Rorty, lejos de configurarse de tal modo como para evitar que tales cuestiones puedan surgir, lo cierto es que acaba por exacerbar su aparente premura.

Además, la asignación rortyana de la verdad como desentrecomillado al punto de vista externo resulta también fuertemente insatisfactoria como interpretación de Davidson.

Cierto es que los datos disponibles para un lingüista investigador de campo davidsoniano, cuando este comienza la interpretación radical de un lenguaje, se reducen al comportamiento supuestamente lingüístico –vocal, o de otro tipo– y a sus conexiones con el entorno. En tanto el lenguaje –si es que lo que tenemos aquí es un lenguaje– no haya sido interpretado, el lingüista desconocerá qué –si es que hay algo– consideran los hablantes como una razón para qué; aunque tal lingüista sí podrá observar cuáles son las circunstancias del entorno que tienen más probabilidades de producir en ellos unas u otras vocalizaciones, o cualesquier otro género de supuestas acciones lingüísticas. Mientras el intérprete se halle en esta situación, no podrá estar todavía lo suficientemente claro para él que de lo que aquí se trate sea de un comportamiento lingüístico en absoluto: pues tal cosa dependerá del hecho de que ese comportamiento resulte ser susceptible de interpretación, es decir, dependerá de que pueda ubicarse inteligiblemente ese comportamiento en el espacio de las razones.

Pero las cosas son así únicamente al inicio de la interpretación radical. El propósito del lingüista investigador de campo no es meramente el de recopilar los datos conectados causalmente; ni tampoco el de construir una teoría que postule ciertas conexiones ulteriores del mismo tipo, de tal manera que esos datos se vuelvan inteligibles de la misma forma en que una teoría de las ciencias naturales vuelve inteligibles los datos en los que se apoya. Todo lo contrario: el lingüista davidsoniano aspira a conseguir una comprensión, igual a la que se posee desde un punto de vista interno, de las normas que constituyen el lenguaje que está investigando; aspira a captar el sentido específico que regula ese juego del lenguaje y que marca cuándo es correcto decir el qué. Eso es lo que tal lingüista aspira a plasmar en una teoría para ese lenguaje, que será desentrecomilladora en sentido amplio; empezará a trabajar desde un punto de vista externo pero, si tiene éxito en su labor, acabará por estar capacitado como para expresar en parte y en sus propios términos cómo se ven las cosas desde la perspectiva interna de la que han disfrutado los sujetos de su estudio durante todo ese tiempo. Cuando Rorty sugiere que los resultados de los afanes del lingüista investigador de campo emplean una noción de verdad que está desconectada de toda norma y que, por consiguiente, está separada –por el supuesto abismo entre los dos puntos de vista diversos– de una concepción donde –por ejemplo– se considere la verdad como aquello que debería creerse («Los usos normativos ya individuados por parte de James»), Rorty está olvidando la importancia que tiene el tránsito desde un problema interpretativo inicial hasta la consecución final de su interpretación.

El punto de vista desde el exterior, tal y como Rorty lo concibe, es un punto de vista transversal (para esta imagen, cf. *Conferencia segunda*, apartado 4). El intérprete radical de Davidson, en cambio, comienza con una perspectiva transversal de la relación entre los sujetos a los que va a interpretar y el mundo; pero luego acaba con una teoría cuyo valor precisamente reside en que ya no es transversal: una teoría que le permite captar algunas de las relaciones de los sujetos interpretados con el mundo desde el punto de vista de estos mismos sujetos (aunque lo haga en los términos del intérprete, más que en los propios de tales sujetos). La belleza de la noción de desentrecomillado en sentido amplio consiste precisamente en que sirve para esta captación del punto de vista interno. Cuando Rorty separa el desentrecomillado con respecto al punto de vista de los

hablantes del lenguaje –como «honestos buscadores de la verdad»–, está pasando por alto justamente aquello que le permite a la noción desentrecomilladora de la verdad el ser capaz de recopilar los resultados de la interpretación[28].

7. Cuando Rorty incide en que han de mantenerse separados los dos puntos de vista referidos, ello no es sino una expresión de cierto dualismo entre la naturaleza y la razón. En esta versión del dualismo, la naturaleza aparece como el objeto propio del punto de vista externo, mientras que el espacio de las razones aparece como la organización normativa con que cuentan las cosas cuando se las contempla desde el punto de vista interno. Y lo que resulta dualista es el insistir en que ambos modos de organización no se puedan combinar.

Durante las conferencias, señalo que el dualismo entre la naturaleza y la razón es la fuente de todas esas dificultades –meramente aparentes– con que se enfrenta la filosofía tradicional. Encuentro que ese dualismo permanece activo en el pensamiento davidsoniano: es lo que explica que Davidson sostenga la actitud que sostiene acerca de la idea de que la espontaneidad interactúe racionalmente con la receptividad. De modo que no estoy en situación de disentir netamente con la interpretación que hace Rorty de Davidson. Sólo que, según mi interpretación, la vulnerabilidad de Davidson ante ese dualismo es un defecto; desentona con algunas de sus mejores

28. Rorty no es el único que presupone que el carácter transversal propio de la orientación primera del intérprete radical (es decir, justamente lo que hace que esa interpretación sea, de hecho, radical) se mantiene hasta llegar incluso a los resultados finales de la interpretación radical. Cf. C. Taylor, *Theories of Meaning*, en *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, vol. 1, 248-292, especialmente 273-282. Charles Taylor asume que el pensamiento de Davidson excluye, pues, la idea gadameriana de la fusión de horizontes (cf. *Conferencia segunda*, apartado 4). Al igual que Rorty, Taylor cree que el enfoque davidsoniano de la interpretación se halla inextricablemente ligado a un punto de vista externo. Y Cora Diamond parece insinuar algo similar en C. Diamond, *What Nonsense Might Be*, en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge MA 1991, 95-114, aquí 112-113. Estimo que todas estas opiniones pasan por alto la distancia entre Davidson y Quine (y se le puede echar la culpa de ello a Davidson en buena parte, por cuanto él mismo minusvalora sistemáticamente tal distancia). Afirmo algo en este sentido en J. McDowell, *In Defence of Modesty*, en B. Taylor (ed.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, 59-80, aquí 73.

ideas acerca de la interpretación y le garantiza el fracaso en sus tentativos por exorcizar las angustias filosóficas tradicionales. Por el contrario, Rorty concentra su lectura de Davidson en torno a ese dualismo, y lo alaba por ser algo que justamente no es: una vía de escape más allá de las obsesiones de la filosofía tradicional[29].

Resulta irónico que yo me pueda expresar de esta forma. Rorty comienza *Pragmatism, Davidson, and Truth* con una admirada descripción del pragmatismo (en el cual desea alistar a Davidson) como «un movimiento que se ha especializado en derribar los dualismos y en disolver los problemas filosóficos tradicionales creados por parte de dichos dualismos» (p. 333). Pero el propio pensamiento de Rorty se organiza alrededor del dualismo entre la razón y la naturaleza, de donde se colige que, como mucho, Rorty sólo podrá tener un éxito parcial en su aspiración a ser un pragmatista en el sentido en que él mismo entiende esta palabra. No sorprende, entonces, que sus intentos por disolver los problemas tradicionales den la sensación de ser meras negativas a escuchar las preguntas que, con todo, aún sigue pareciendo obstinadamente que son los auténticos problemas que habría que resolver; ni sorprende que ocurra tal cosa en lugar de lo que Rorty desearía: habernos proporcionado una forma de pensar dentro de la cual tales preguntas, simplemente, no puedan suscitarse de un modo genuino.

Naturalmente, Rorty no presenta su concepción de la naturaleza y la razón como un dualismo. Por ejemplo, habla de «explicar pacientemente que las normas son una cosa y las descripciones otra» (p. 347), lo cual suena a trazar calmadamente una distinción: es decir, algo muy diferente al obsesivo modo de expresarse típico de un filósofo que estuviese insistiendo en un dualismo. Pero he estado defendiendo que, si intentamos pensar de la manera en que

29. No pretendo insinuar que podamos individuar fácilmente el papel que juega este dualismo a la hora de motivar coherentismo davidsoniano. Pues el mismo dualismo también se halla en juego en otras regiones del pensamiento de Davidson: lo está marcadamente, por ejemplo, en la tesis de que las relaciones causales se puedan entablar entre elementos del espacio de las razones sólo debido a que cabe identificar estos elementos con los elementos del reino de la ley (compárese con la tesis de Rorty análoga a esta: sólo dentro de la perspectiva interna se ubican las cosas en el espacio de las razones, y las relaciones causales no se hallan presentes en absoluto desde ese punto de vista). Discuto esta tesis davidsoniana en la *Conferencia cuarta*, apartado 1.

Rorty nos dice que tenemos que pensar, nos atascaremos en las angustias filosóficas de las que él deseaba librarnos. Cultivar un tono de voz no obsesivo no es suficiente como para garantizarnos que las obsesiones filosóficas se hallen fuera de lugar.

Antes cité la sugerencia rortyana de que aquello que Putnam desea es «una visión sinóptica, que de algún modo sintetiza cualquier otra posible visión de X; una visión que de algún modo aúna los puntos de vista interno y externo». Rorty pretende estar acusando con ello a Putnam de haber sucumbido a las grandiosas aspiraciones propias de la filosofía tradicional, aspiraciones que Rorty cree que deberíamos repudiar, y que consisten, verbigracia, en intentar hacer que el pensamiento se corresponda con sus objetos, o las mentes con el mundo... Lo que yo he sugerido es que aunar los puntos de vista interno y externo (pero no, como dice Rorty, «de algún modo», pues ello insinúa algún tipo de misterio) equivale justamente a derribar un dualismo y disolver un problema, actuando entonces justo del modo en que Rorty admira que el pragmatismo actúe. De forma que lo que propongo en las conferencias podría considerarse como un pragmatismo en sentido rortyano a pesar de que, al tratar de expresarlo, tome prestados algunos recursos de filósofos como Kant, a los cuales Rorty encuentra sumamente sospechosos[30]. Y además, estoy reclamando que el mismo pragmatismo de Rorty, si lo medimos según sus propios patrones, se queda cojo.

8. La objeción de Davidson al tercer dogma del empirismo es esta: incluso al intentar hacer de nuestras impresiones sensoriales nuestra vía de acceso al mundo empírico, el empirismo concibe esas impresiones de un modo tal que únicamente podrán cerrarnos el paso hacia el mundo, interrumpiendo nuestro «contacto inmediato» con los objetos ordinarios. Ahora bien, Rorty generaliza esa idea al rechazar toda una ristra de candidatos a ejercer de intermediarios entre nosotros y el mundo, y el motivo que aduce para ello

30. Esto podría aplacar un tanto la actitud de Rorty ante este tipo de pensadores. Los esfuerzos propios del lenguaje de la filosofía tradicional podrían consistir en un intento de alcanzar el derecho a no preocuparse acerca de sus problemas clásicos, en vez de ser un intento de resolver tales problemas. Creo que Rorty no es lo suficientemente sensible ante esta posibilidad.

es el de que aceptar a tales candidatos equivaldría meramente a atiborrarnos de angustias inútiles a propósito de nuestra capacidad de captar el mundo. En este sentido, Rorty habla de «intermediarios, o terceros en discordia, tales como, en palabras de Davidson, 'un esquema conceptual, un modo de ver las cosas, una perspectiva' (o una constitución trascendental de nuestra conciencia, o un lenguaje, o una tradición cultural)» (p. 344).

En las conferencias explico cómo podemos hacer para que la noción de «impresiones» resulte inofensiva. Podremos aceptar que la espontaneidad es racionalmente vulnerable ante la receptividad (sin el efecto indeseado de que la receptividad entonces parezca interponerse entre nosotros y el mundo) si rechazamos el marco que funciona como la verdadera fuente de los problemas del empirismo tradicional; me refiero al dualismo entre razón y naturaleza. Así, en el contexto de un pragmatismo maduro, las impresiones podrán reconocerse justamente como una manera de apertura al mundo. Y algo similar cabrá decir con respecto a, como mínimo, algunos de los demás «terceros en discordia» que Rorty menciona. No hace falta que los esquemas conceptuales o las perspectivas constituyan una de las dos orillas del referido dualismo entre esquema y contenido. Y una vez concebidos de esta manera inocente, bien pueden considerarse como algo que está incorporado a los lenguajes o a las tradiciones culturales. Del mismo modo, esos lenguajes y esas tradiciones pueden estimarse no como «terceros en discordia» (que amenazarían con hacer filosóficamente problemática nuestra captación del mundo), sino como simples elementos constitutivos de nuestra apertura al mundo, apertura carente de problemas[31] (esta concepción gadameriana de tradición aparece hacia el final de la *Conferencia sexta*). Rorty sugiere (p. 344) que las «nociones intencionalistas» como esas generan preocupaciones filosóficas malsanas («al insertar barreras imaginarias entre tú y el mundo»); pero en el contexto de un pragmatismo que cojee menos que el de Rorty, esa sugerencia podrá mostrarse como un absurdo[32].

31. Parece más arduo rehabilitar una idea tal como la de una constitución trascendental de la conciencia; pero tal vez ni siquiera eso resultaría imposible: cf. la nota anterior.

32. Sin duda, a Rorty le anima aquí el ejemplo de Quine. Pero, en la medida en que la sospecha quineana ante todo lo intencional resulte ser algo más que me

9. Creo que si secundamos a Davidson en su repudio del tercer dogma del empirismo, ello posee un efecto devastador sobre los cimientos típicos de la filosofía de Quine. Como resulta evidente, al pensar de este modo me estoy apartando de las ideas del propio Davidson, quien se declara un «fiel discípulo de Quine» (*A Coherence Theory of Truth and Language*, 312-313 = 84) con respecto a cuestiones como la distinción entre lo analítico y lo sintético, o la indeterminación del significado.

La tesis quineana de que la traducción es indeterminada expresa vigorosamente cuál es la noción de «soberanía conceptual» que tiene Quine. Tal indeterminación se supone que señala lo poco que los hechos –científicamente abordables– acerca de la «significación empírica» pueden determinar a los productos de la «soberanía conceptual». Ahora bien, la meta que Quine aquí persigue se halla inextricablemente ligada a la persistencia del dualismo entre un factor endógeno y otro exógeno («soberanía conceptual» y «significación empírica»), y eso es justo lo que Davidson rechaza en su denuncia del tercer dogma. El objetivo de Quine consiste precisamente en insistir en lo poco que el factor exógeno determina el significado en sentido intuitivo, en la relación con el mundo. Pero, una vez que nos hemos deshecho del tercer dogma, nos hemos desprendido también del marco dentro del cual este argumento podía cobrar el sentido que Quine deseaba que cobrase. Pues ahora no podrá ya resultarnos sorprendente que el significado quede indeterminado por parte de la (llamada) «significación empírica»: ello sólo es una consecuencia del hecho de que la «significación empírica» sea incapaz, en realidad, de ejercer como significación, ya que, al haberla concebido dualistamente como algo opuesto a la «soberanía conceptual», se le ha impedido tener nada que ver con el orden de la justificación.

Que el significado no esté determinado por parte de la «significación empírica» no ayuda en modo alguno a mostrar una tesis que, por lo demás, sería ciertamente curiosa: que el significado esté indeterminado a secas. Pues, para que esta tesis fuese verdadera, sería preciso que contásemos con una libertad de juego inextirpable siempre que buscamos un tipo de comprensión que se encuentra más allá

ro cientificismo, lo cierto es que la condena del tercer dogma acaba por anular del todo su fundamento. Cf. el apartado 9, a continuación.

del ámbito de la «significación empírica»: un tipo de comprensión que consiste en tratar de organizar los fenómenos de nuestras vidas subjetivas en el orden de la justificación (en el espacio de las razones). Si fuese cierto que el significado estuviera, en este curioso sentido, indeterminado, ello no sería algo que uno pudiera haber aprendido por el mero hecho de haberse puesto a los pies de Quine[33].

Por lo que atañe a la distinción entre lo analítico y lo sintético, lo cierto es que Quine se halla aquí sobre la pista de una valiosa percepción. Pero, una vez que formulamos adecuadamente esta percepción, queda socavada la manera quineana de expresarla. La percepción a la que me refiero es la que se hace explícita sólo en la corrección que le hace Davidson a Quine: se trata del repudio del tercer dogma, «el dualismo de esquema y contenido». La sospechosa noción de «lo analítico» no es sino la noción de verdades que lo serían por pertenecer constitutivamente a esquemas conceptuales (en el sentido sospechoso de estos, es decir, concebidos como algo que se opone dualistamente al mundo). El mundo no jugaría ningún papel a la hora de dar cuenta de la verdad de esos enunciados, aunque se supone que sí que lo jugaría con respecto a la verdad de otros. Pero una vez que nos hemos deshecho del dualismo entre un factor endógeno y otro exógeno, no se puede seguir interpretando así la idea de enunciados que resultan verdaderos gracias a su significado: pues el significado no se puede seguir identificando con el factor endógeno. Si suscribimos la concepción que defiendo en las conferencias (según la cual el reino de lo conceptual no se halla limitado desde el exterior), entonces se nos volverá ininteligible la idea de que se determine aquello que hemos de creer mediante un impacto de significado endógeno, por oposición a lo exógeno (no se trata de que, por lo tanto, se determine entonces mediante un impacto exógeno; ni siquiera de que se determine mediante un impacto que sea a la vez endógeno y exógeno; lo que ocurre es, sencillamente, que se desvanece la necesidad de hacer este tipo de discriminaciones). Dicho de otra manera: una vez rechazado el dualismo entre esquema y contenido, no podemos se-

33. Amplío esta idea en J. McDowell, *Anti-Realism and the Epistemology of Understanding*, en H. Parret-J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*, De Gruyter, Berlín 1981, 225-248, aquí 245-246.

guir considerando que el significado sea el material de que están hechos los esquemas (según la concepción dualista de tales esquemas); mas ello no nos priva de la idea misma de significado. De modo que, si estoy en lo cierto cuando afirmo que lo único que la referida percepción de Quine hacía, en realidad, era vislumbrar lo inaceptable que resulta ese dualismo, entonces tal vez cabría rehabilitar la noción de enunciados que son verdaderos gracias a su significado, sin que por ello estuviésemos dañando cuanto había de acertado en esa misma percepción quineana.

Si efectivamente, tal y como sugerí antes (en el apartado 8), no es imprescindible que la noción de esquema conceptual pertenezca al dualismo referido, entonces el significado bien podrá funcionar como material de esos esquemas en un sentido inocente. Podremos así rechazar la existencia de los dos factores característicos de tal dualismo, sin estar con ello poniendo en peligro la idea de que existan límites entre lo que tiene sentido y lo que carece de él: la idea, por expresarlo en palabras de Jonathan Lear[34], de que lo mental cuente con una estructura necesaria. Que haya de poderse encontrar una misma estructura en cualquier esquema conceptual inteligible no es algo que tenga por qué ir indefectiblemente unido a la idea de que ese esquema sea uno de los dos extremos de un dualismo entre esquema y mundo. Y las verdades analíticas (en un sentido interesante, no simplemente las perogrulladas garantizadas por definición, tal que «una yegua es un caballo hembra») podrían ser las verdades que perfilan cuál es esa estructura necesaria[35].

Ello no nos obliga a dar marcha atrás y renegar ahora de cuanto había de acertado en la idea sellarsiana que examiné con anterioridad, en el apartado 4. Sellars reclamaba que no hay nada que esté Dado, y argumentaba detalladamente contra la noción de lo Dado exógenamente. El asunto que yo abordaba allí era cierta interpretación del ataque de Quine contra la analiticidad, de acuerdo

34. Cf. J. Lear, *Leaving the World Alone*: Journal of Philosophy 79 (1982) 382-403.

35. Tal vez esta sea la categoría bajo la que deberían englobarse al menos algunas de las «proposiciones bisagra» a las que Wittgenstein atribuye una especial relevancia a lo largo de *On Certainty / Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford 1969 (versión cast.: *Sobre la certeza*, trad. de J. L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona 1991).

con la cual la tesis de este ataque consiste en que tampoco hay nada Dado endógenamente. Mi argumento era que existe un problema al emplear ahí la palabra «tampoco», pues sugiere, de manera equivocada, que Quine acompaña a Sellars en su firme rechazo de lo exógenamente Dado.

La totalidad de la tesis sellarsiana es que no hay nada Dado ni exógena ni endógenamente: lo cual no significa necesariamente un rechazo a esta rehabilitación de la idea de la analiticidad que estoy sugiriendo. Pues sería erróneo pensar que lo que hay de necesario en todo esquema conceptual inteligible esté así fijado por ser algo Dado, o bien exógena o bien endógenamente. Es esa misma distinción lo que se ha derrumbado. Sellars reivindica, con espíritu hegeliano, que deben superarse todas las formas de lo Dado; Davidson rechaza el dualismo entre el factor endógeno y el exógeno. Quizás ambas cosas no sean sino dos expresiones distintas de una misma idea. En tal caso, la tesis de Sellars, aunque la haya formulado de manera general («Todas las formas de lo Dado»), no le obliga a defender que absolutamente todo en cuanto podamos pensar esté abierto a revisión. La inmunidad ante las revisiones, pase lo que pase, señala la presencia de algo Dado sólo en el caso de que esa inmunidad se entienda en términos de los dos factores citados; circunstancia que no es imprescindible que siempre se dé.

Hay que tomarse con cautelas la noción de que todo esquema conceptual inteligible cuente con una estructura necesaria. Si nos sentimos inclinados a tomarnos la idea de que esa estructura sea necesaria como una garantía de que nuestro pensamiento está marchando por el buen camino, entonces creo que nos hemos descarriado: pues nos hemos puesto a proporcionar una solución, en lugar de una disolución, a los problemas filosóficos tradicionales. En lo que acierto a atisbar, cabría decir que es una garantía de ese tipo lo que constituye el núcleo del vestigio de idealismo trascendental con que Lear se topa en el último Wittgenstein[36]. Un idealismo trascendental plenamente maduro nos proporcionaría garantías en este sentido al aseverar —por decirlo crudamente— que no podemos estar radicalmente equivocados acerca del mundo en el que

36. Cf. J. Lear, *Leaving the World Alone*; y, asimismo, J. Lear, *The Disappearing "We"*: Proceedings of the Aristotelian Society, vol. supl. 58 (1984) 219-242.

pensamos, ya que este mundo ha sido constituido por nosotros mismos. El vestigio de idealismo trascendental que Lear detecta, por su parte, nos dota de otra versión de esas garantías, al aseverar que el «nosotros» implícito en la idea de «nuestro esquema conceptual» «desaparece»; la consecuencia de ello es que no cabe ya una preocupación generalizada acerca del modo en que suponemos que son las cosas, la preocupación de que esa sea sólo nuestra forma de verlas (como si pudiese existir otra manera de verlas). Estimo que hay algo de acertado en la idea de un «nosotros» que desaparece; pero –admito que esta es una distinción bien sutil– la desaparición del «nosotros» no debería asumir el aspecto de una garantía, sino que debería más bien formar parte de los motivos por los cuales jamás nos tendría que haber parecido necesaria garantía alguna.

Un modo de identificar cuáles son los límites entre lo que tiene sentido y lo que carece de él consiste en ejercer cierta actividad característica del último Wittgenstein: me refiero a la tarea de poner a prueba esos límites a través de experimentos mentales, para apercibirse de la medida en que dejan de tener sentido con ello las cosas. He recabado esta imagen de Bernard Williams, que la expone en un artículo titulado *Wittgenstein and Idealism*[37]. Y Lear secunda a Williams cuando asume que el papel del «cómo seguimos adelante»* en el pensamiento de Wittgenstein nos revela que éste no es sino una forma de idealismo trascendental. Pero es difícil que esta interpretación de Lear funcione. El «cómo seguimos adelante» es para Lear una presentación sumaria de lo que él mismo describe como la estructura de lo mental; mas deberíamos empezar por tratar de encontrar en Wittgenstein un pensamiento que fuese en esta línea: que el mundo y la mente, o la estructura de lo mental, estén hechos trascendentalmente el uno para la otra. Es apropiado llamar «idealismo» a la versión kantiana de esa idea, porque –por expresarlo de nuevo crudamente– en ella se establece esta armonía entre el mundo y la mente por medio de lo que se supone que es una operación trascendental de la mente (no se trata, naturalmente, de una operación de la mente empírica, que se halla dentro de la armonía ya establecida con respecto al mundo; sino que se trata de una operación de una mente trascendental, que actúa entre bastidores). Sin embargo, en Wittgenstein no hay nada que case con este procedimiento: «cómo seguimos adelante» es simplemente nuestra estructura de lo mental, que *ex hypothesi* se halla en una armonía ya establecida con el mundo; no es algo, pues, que establezca esa armonía, como si fuese desde fuera. Y llegados a este punto deberíamos constatar el hecho de que no hay nada en el pensamiento wittgensteiniano que se dedique a establecer esa armonía; con lo que la apariencia de que estamos ante un vestigio de filosofía trascendental se vuelve difícil de sostener.

37. B. Williams, *Wittgenstein and Idealism*, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 144-163.

* Con este entrecomillado, Lear (y McDowell) se refieren a la cuestión wittgensteiniana de cómo seguimos adelante al obedecer una regla (o bien al aplicar un concepto); cómo continuamos su aplicación, pues, más allá de los casos ya pasados. Por ello, podríamos haber traducido igualmente la expresión inglesa («How we go on») por el español «cómo continuamos» o expresiones afines, pero siempre en este sentido regulativo (no se trata de «seguir adelante» de cualquier manera) [N. del T.].

En el apartado 2 he presentado el rechazo quineano a lo analítico como un corolario de su tesis de que la «significación empírica» no puede repartirse entre los diferentes enunciados de una visión del mundo: si no existe algo así como la «significación empírica» de un enunciado individual, carecerá de sentido entonces suponer que algunos enunciados puedan poseer una «significación empírica» individual de valor igual a cero. Ahora bien, una vez que apreciamos lo peculiar que resulta la noción quineana de «significación empírica», podremos observar cierto *non sequitur* entre la premisa de que la «significación empírica» no puede repartirse entre los enunciados individuales, y la conclusión de que entonces no podamos darle sentido a la noción de analiticidad. Un enunciado analítico debería ser un enunciado que resultase invulnerable ante la experiencia, y cierto es que no podremos darle sentido a esto si tampoco podemos darle sentido a la idea de que un enunciado individual sea capaz de contar con su propia vulnerabilidad ante la experiencia. Pero hemos de interpretar aquí la expresión «vulnerabilidad ante la experiencia» en términos de responsabilidad racional. Cuando Quine habla de enfrentarse al tribunal de la experiencia, ello suena como si expresara la idea de una responsabilidad racional: pero sólo se trata de una retórica hueca, tal y como Davidson nota. De modo que, si bien la significación empírica en sentido quineano no puede repartirse entre los diversos enunciados, ello no de-

muestra en modo alguno que la responsabilidad racional ante la experiencia no pueda repartirse tampoco entre tales enunciados.

Y, de hecho, una vez que hemos entendido la experiencia de tal manera que ya sí que puede ejercer verdaderamente como tribunal, nos veremos comprometidos entonces a concebirla de modo que la responsabilidad racional ante ella *sí que se pueda* repartir entre los diferentes enunciados. Fijémonos, verbigracia, en una experiencia cuyo contenido se pueda captar en parte con el enunciado «He aquí un cisne negro». Tal experiencia plantea un problema racional para otro enunciado o creencia: la de que no existen cisnes negros; existe una relación de parentesco entre ambas que no se restringe, como ocurría según la concepción de Quine, a la alta probabilidad de que esta segunda creencia se abandone.

El argumento quineano acerca de la indeterminación de la traducción hace uso de una tesis típicamente duhemiana, que podríamos exponer así: la vulnerabilidad ante la experiencia no se puede repartir entre los distintos enunciados de una teoría. Si esta mención de la vulnerabilidad no se queda en mera retórica, sino que alude a una relación racional, entonces la tesis duhemiana podrá ciertamente constar dentro de un argumento a favor de la indeterminación del significado. El argumento podrá funcionar sólo si el lenguaje con el cual aprehendemos la experiencia puede mantenerse separado del lenguaje de la teoría, de tal modo que la experiencia en cuestión no hable ya, por así decirlo, el lenguaje de la teoría. En este caso, podremos expresar la tesis duhemiana diciendo que los enunciados individuales de la teoría se hallan indeterminados en su significado con respecto a los enunciados observacionales sobre los que tal teoría se basa. Ahora bien, puede ser que, efectivamente, en algunos de los contextos en los que pensamos en una teoría como algo basado en la experiencia, el lenguaje de la teoría pueda de hecho mantenerse separado del lenguaje de la observación; de modo que podremos argumentar, en esta línea, que la significación observacional de los enunciados teoréticos individuales está indeterminado. Pero no podremos extraer de estas consideraciones la conclusión de que exista una indeterminación general del significado. Podríamos aspirar a hacerlo, pero únicamente a costa de precipitarnos en la confusión típica del tercer dogma del empirismo. Y, al precipitarnos ahí, no estaríamos sino suscribiendo, a

nivel general, un caso límite de separación de lenguajes: pues acumularíamos todo el significado en la teoría, y dejaríamos a la experiencia sin lenguaje alguno en el que hablar, ni siquiera metafóricamente. Con todo, esta posibilidad (de acogernos al tercer dogma) acabaría por traicionar la aspiración que la animaba en su inicio, pues es una posibilidad que elimina la relación racional que resulta imprescindible para que el argumento duhemiano a favor de la indeterminación resulte convincente. Por consiguiente, lo mejor que puede hacer este argumento si quiere ser convincente es restringirse a un ámbito local y parcial. Y así, al liberarnos del tercer dogma, reducimos con ello el alcance del argumento de Duhem a su verdadera talla.

2

Apéndice a la *Conferencia tercera*

1. Durante las conferencias defiendo que podemos afirmar coherentemente que existen relaciones racionales entre las experiencias, por un lado, y los juicios y las creencias, por otro; pero ello es así sólo si asumimos que la espontaneidad se halla ya involucrada en la receptividad, es decir, sólo si asumimos que las experiencias poseen contenido conceptual. El pensamiento de Evans supone un obstáculo para esta concepción: pues él acepta concebir las experiencias como una base racional de los juicios, incluso a pesar de que las excluye, al mismo tiempo, de la esfera de lo conceptual. Durante la *Conferencia tercera* (apartado 4), arguyo que la postura de Evans resulta inaceptable por constituir una versión del Mito de lo Dado.

Esta última aseveración mía puede parecer difícil de sustentar. La idea misma de contenido representacional acarrea consigo cierta noción de corrección e incorrección: algo que cuente con cierto contenido resulta correcto, por lo que nos atañe, sólo en el caso de que las cosas sean como tal y como este contenido las representa. No veo razón alguna de peso para no denominar a esta corrección con el nombre de «verdad». Pero incluso en el caso de que, por algún motivo, queramos reservar ese título de «verdad» para la corrección que poseen las cosas con contenido conceptual, parece con todo cuestión de mera rutina pensar que pueden existir vínculos racionales entre el estado del mundo, tal y como se lo representa alguien que posea un cierto contenido, y el estado del mundo tal y como se lo representa alguien que posea otro contenido: y ello independientemente de cuál sea el tipo de contenido del que estamos hablando.

Christopher Peacocke se propone aprovechar este pensamiento meramente rutinario en su libro *A Study of Concepts*[1]. Allí argu-

[1] La referencia completa de la obra es C. Peacocke, *A Study of Concepts*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1992 [N. del T.].

menta a favor de una postura que se parece a la de Evans en el sentido de que considera que ciertos juicios y creencias se hallan fundados racionalmente en el contenido no conceptual que poseen las experiencias. En la página 80, Peacocke defiende la tesis de que el contenido no conceptual que atribuye a las experiencias puede otorgar «no solamente razones, sino buenas razones» para los juicios y las creencias. La defensa –por citar un caso representativo– del juicio de que algo es cuadrado, partiendo de la base de una experiencia, iría en esta línea: «Si los sistemas perceptivos del sujeto pensante están funcionando apropiadamente (de modo que el contenido representacional no conceptual de esta experiencia sea correcto), entonces, cuando esas experiencias ocurren, el objeto sobre el cual se piensa será ciertamente cuadrado». Peacocke comenta: «En esta descripción de por qué los vínculos son vínculos racionales, utilizo esencialmente el hecho de que el contenido no conceptual empleado en la condición de posesión [la condición necesaria para que un sujeto pueda poseer el concepto de *cuadrado*] cuenta con una condición de corrección que atañe al mundo. La justificación de la racionalidad de este vínculo en particular depende del hecho de que, cuando se cumple la condición de corrección del contenido no conceptual pertinente, el objeto será ciertamente cuadrado».

Sin embargo, todo esto no logra zanjar la cuestión que Peacocke necesita zanjar: que el contenido no conceptual que se puede atribuir a las experiencias pueda constituirse inteligiblemente como *las razones de un sujeto para* llegar a creer algo.

Existe una manera típica de explicar las circunstancias en que se halla involucrado un sujeto (como, por ejemplo, la circunstancia de que alguien crea algo): me refiero a la explicación en la cual se muestra el modo que tiene el *explanandum* de ser tal y como debería ser desde el punto de vista de la racionalidad (por ejemplo, «verdadero», si el *explanandum* es una creencia). Ahora bien, eso no es lo mismo, *eo ipso*, que proporcionar las razones que tiene el sujeto para hacer aquello que la explicación trata de explicar; de hecho, puede que el sujeto ni siquiera tenga razones. Consideremos, por ejemplo, los ajustes corporales que un ciclista experto efectúa al tomar una curva. Una explicación satisfactoria podría mostrar por qué los movimientos son tal y como deberían ser desde el punto de vista de la racionalidad (es decir, porque se hallan

adecuados a la finalidad de permanecer en equilibrio a la vez que se avanza en la dirección deseada); pero eso no es lo mismo que proporcionar las razones que tiene el ciclista para efectuar tales movimientos. La conexión entre un movimiento y su finalidad es una de las cosas que *podría* constituir una razón para efectuar ese movimiento; pero un ciclista experto efectúa tales movimientos sin necesitar razones para efectuarlos. ¿Por qué no habría de ser similar la relación entre una experiencia y un juicio, en el caso de que las experiencias posean ese contenido no conceptual que Peacocke afirma que poseen?

El pensamiento rutinario al que aludí antes nos muestra que los vínculos entre la experiencia –concebida tal y como Peacocke la concibe– y la creencia son vínculos racionales, sí; pero que únicamente lo son en el mismo sentido en que lo son también los vínculos entre las consideraciones acerca de qué es necesario para mantenerse con equilibrio y los ajustes efectuados por el ciclista. Esto no zanja la cuestión de si algo con contenido no conceptual puede figurar inteligiblemente en la dimensión interior-exterior que mencioné anteriormente (en la primera parte de este Epílogo, apartado 5). Es decir, ese pensamiento rutinario no le permite a Evans llegar a aseverar que los juicios y las creencias se encuentren «basados en» la experiencia; ni a Peacocke le permite, correlativamente, aseverar que se den creencias cuyas razones consistan en el hecho de que la experiencia sea de uno u otro modo[1].

¿Cómo podríamos hacer, entonces, que una explicación como la de Peacocke nos mostrase que la experiencia no sólo es una de las razones que justifican una creencia, sino que es lo que constituye la razón de que un sujeto adopte cierta creencia?

Una manera de hacer tal cosa sería la de declarar que el sujeto acepta esa misma explicación y la utiliza a la hora de decidir qué es

1. Cf., verbigracia, C. Peacocke, *A Study of Concepts*, 7: «El sujeto pensante debe... estar dispuesto a formarse una creencia por la razón de que el objeto se presenta así». En este caso no se afirma que exista algo con contenido no conceptual que se halle en un lugar más externo que la creencia, según la dimensión interior-exterior que antes mentó. No obstante, cuando (en un contexto en el cual el contenido no conceptual se halla en juego) Peacocke escribe acerca de «experiencias perceptivas que proporcionan buenas razones para juzgar [ciertos] contenidos [conceptuales]» (p. 66), ha de estar queriendo decir que ese juzgar se efectúa *por esas razones*, tal y como figura en la formulación de la p. 7

lo que va a creer o, al menos, estaría dispuesto a citarla cuando se le desafiara a que justificase su creencia. Supongamos que se nos dice que alguien colige que el objeto que está viendo es cuadrado, y que ha partido para ello de la premisa de que, al verlo, disfruta de una experiencia con cierto contenido no conceptual. El hecho de que esta experiencia cuente con tal contenido implica una condición de corrección vinculada racionalmente al hecho de creer que el objeto es cuadrado (del mismo modo en que ocurría en el uso que hacía Peacocke del pensamiento rutinario a que nos venimos refiriendo); la condición de corrección es que el objeto sea, de hecho, cuadrado. Según esta versión, la explicación deja claro que hay alguien que se forma una creencia –con su contenido conceptual– a partir de una razón proporcionada por una experiencia –con su contenido no conceptual–. Con todo, no es esta posibilidad lo que Peacocke necesita, pues el sujeto que aparece aquí tendría que dominar el manejo del –más o menos abstruso– aparato conceptual de Peacocke para poder hablar de contenido no conceptual: los conceptos de contenido del marco hipotético (*scenario content*), de contenido protoproposicional, etc... Y sin embargo, Peacocke desea que la supuesta fundamentación racional en la experiencia valga para la explicación de las capacidades conceptuales que utilizan en sus juicios observacionales los sujetos más normales, y no sólo aquellos que saben filosóficamente de qué están hablando[2].

Y parece válido no exigir como requisito la posesión de la teoría, incluso prescindiendo del hecho de que el vínculo racional con la experiencia se supone que ha de aparecer en la explicación de lo que constituye para *cualquiera* el poseer este o aquel contenido observacional. Pues si hiciese falta que la teoría mediase en la vinculación racional de la experiencia con el juicio y la creencia, ello socavaría el sentido mismo de colocar la experiencia entre la creencia

2. Sucede algo similar con la mención de «por la razón de que», en la p. 7 (cf. nota anterior), donde no es el contenido no conceptual el que se supone que aparece en un lugar más externo que la creencia dentro de la dimensión interior-exterior que antes expuse. Una defensa paralela de «por la razón de que» obligaría aquí al sujeto a contar con el concepto de propiedades sensitivas de regiones del campo visual; pero Peacocke está esbozando una explicación que aspira a dar cuenta de en qué consiste poseer el concepto de *rojo*, y no se le ocurriría ni en sueños sugerir que todo aquel que posea ese concepto habrá de contar también con el concepto de propiedades sensitivas de regiones del campo visual.

y el mundo, dentro de la dimensión interior-exterior. Si restringimos el papel de la experiencia en el pensamiento empírico al de ser algo desde lo cual podremos argumentar luego cierta conclusión acerca del mundo (en el caso de que conozcamos la teoría pertinente), entonces no podremos concebir la experiencia como algo que constituya en sí mismo un acceso al mundo. Si el papel de la experiencia fuese el de ofrecer premisas para una argumentación acerca del mundo, entonces esa experiencia sólo podría quedar como algo opaco: tal y como expresé en un contexto paralelo a este, cuando discutía la concepción acerca de las impresiones que Sellars y Davidson comparten (cf. la primera parte de este Epílogo, apartado 5).

Una vez que hemos dejado claro lo mucho que dista el pensamiento rutinario (citado al inicio de esta segunda parte del Epílogo) con respecto a lo que Peacocke verdaderamente necesita, resulta ya posible comprobar lo poco atractiva que la posición de Peacocke es en realidad. Dentro de la tradición reflexiva a la que pertenecemos, existe una venerable conexión entre razón y discurso que podemos remontar al menos hasta Platón: si tratamos de traducir «razón» y «discurso» al griego que usaba Platón, sólo nos encontraremos con una palabra, *logos*, para ambas. Ahora bien, Peacocke es incapaz de respetar esta conexión: debe cortar el enlace entre las razones por las cuales un sujeto piensa como piensa y las razones que este mismo sujeto puede ofrecer para pensar de ese modo; pues las razones que un sujeto puede ofrecer, en tanto que articulables, habrán de ubicarse dentro del espacio de los conceptos.

No tengo la intención de sugerir ningún grado especial de articulación; ello sería exactamente tan poco satisfactorio como requerir el dominio del manejo de la teoría de Peacocke. Pero supongamos que uno preguntase a un sujeto ordinario por qué sostiene cierta creencia observacional como, por ejemplo, la creencia de que un objeto dentro de su campo de visión es cuadrado. Una respuesta poco sorprendente al respecto podría ser: «Porque es así como parece que es». Y esto se podría reconocer fácilmente como una manera de proporcionar una razón a favor de que se sostenga una creencia tal. Con sólo que el sujeto la exprese en el discurso, ya puede esa razón convertirse en una razón para sostener esa creencia (y no sólo constituir una de las razones por las cuales se sostiene esa creencia).

En un caso como este, que es el más sencillo posible, lo que el sujeto afirma vale como una razón para su creencia debido a que el modo en que el objeto se le aparece equivale al modo en que el sujeto cree que es. En otros casos, la conexión entre razón y creencia resulta menos sencilla. Una respuesta mínimamente articulada al que nos solicitase una razón para sostener una creencia dada podría tener que ser menos específica; tal vez ser, por ejemplo: «Debido a la manera en que parece que es». Pero ello no afecta al asunto principal. También en este caso se puede articular la razón (incluso aunque sólo lo haga en la forma «parece que es *así*»), de modo que no habrá de ser algo menos conceptual que aquello para lo cual constituye una razón.

El pensamiento rutinario con el que venimos trabajando no consiste más que en esta tesis: pueden existir relaciones racionales entre que sea el caso que P y que sea el caso que Q (en un caso límite, lo que reemplaza a «Q» puede ser simplemente lo que reemplaza a «P»). De ahí no se sigue, empero, que algo cuyo contenido provenga del hecho de que cuenta con la condición de corrección de que P pueda *eo ipso* constituir la razón para que alguien juzgue, por ejemplo, que Q, independientemente del hecho de que el contenido sea o no conceptual. Podemos mostrar las relaciones racionales entre los contenidos (que sea el caso que P y que sea el caso que Q) sólo si comprendemos en términos conceptuales el contenido que presuntamente ejerce de fundamentación: incluso a pesar de que nuestra teoría sea que el elemento que cuenta con ese contenido no lo representa de un modo conceptual. Una teoría como la de Peacocke no concede a los sujetos ordinarios la posibilidad de captar comprensivamente ambos contenidos, y opino que ello hace ininteligible el modo en que un elemento con el contenido no conceptual de que P podría constituir la razón con que alguien contase para poder juzgar que Q[3].

3. Evans califica el vocablo «parecer» como «nuestro término más general para aquello que el sistema informativo nos entrega», es decir, para los elementos con contenido no conceptual (G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982, 154; cf. asimismo 180). Ciertamente, la idea de que las apariencias puedan constituirse en nuestras razones para los juicios y las creencias resulta fácil, pero creo que ello se debe únicamente al hecho de que entendemos el contenido de esas apariencias como algo conceptual; de modo que este comentario de Evans simplemente socava la inteligibilidad del vocablo «parecer». Para el contenido de las apariencias (específicamente visuales) como algo conceptual, cf. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, en H. Feigl M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, vol. 1, 253-329, aquí 267-277 (versión cast.: *El empirismo y la filosofía de lo mental*, en *Ciencia, percepción y realidad*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 1971).

2. ¿Por qué está convencido Peacocke de que la fundamentación racional de las creencias y de los juicios a partir de la experiencia tiene que ser algo que establezca conexiones entre el reino de lo conceptual y algo situado fuera de él?

Esa convicción suya se sostiene principalmente debido a que Peacocke impone a las explicaciones acerca de qué es poseer un concepto u otro el requisito de que no sean circulares. Evitar la circularidad, en este sentido, no implica que el concepto en cuestión no se emplee en absoluto durante la explicación, sino tan sólo que no se utilice al especificar el contenido de un estado conceptual. Toda explicación que incumpla este requisito «no habrá elucidado lo que se proponía elucidar» (p. 9).

Ahora bien, si nos proponemos explicar qué es poseer un concepto observacional, tendremos que echar mano de cómo se pueden fundamentar racionalmente en la experiencia los juicios y las creencias que lo emplean[4]. Y así, al sostener que el contenido de las experiencias pertinentes ya involucra ese concepto en cuestión, no podremos entonces satisfacer el requisito de Peacocke en contra de la circularidad. Cuando nos proponemos explicar qué es eso de poseer, verbigracia, el concepto de *rojo*, nos encontraremos diciendo cosas como esta: para poseer el concepto de *rojo* un sujeto ha de estar dispuesto (si se asume que las condiciones de ilumina-

4. Naturalmente, no sólo se puede aplicar un concepto observacional en los casos en que uno cuenta con una experiencia que lo fundamente (un sujeto debe entender que algo puede ser de color rojo aunque a él no se lo parezca). La formulación que hago en el cuerpo del texto pretende incluir implícitamente este aspecto. Supongamos que alguien pensase que cierta atribución del predicado «rojo» únicamente se halla justificada si él cuenta con una experiencia como las que describimos en los términos de que algo nos parece rojo. Pues bien, no podría decirse que tal persona posea el concepto de *rojo*, ya que no es esa la manera en que los juicios y las creencias que echan mano de ese concepto se fundamentan racionalmente en la experiencia (podría ser que las cosas ni siquiera le pareciesen rojas a esa persona; este es el motivo por el que acabo de usar el circunloquio «una experiencia como las que...»).

ción y demás son las adecuadas) a formarse juicios en cuyo contenido ese concepto se aplique como predicado a un objeto que se le presente a dicho sujeto en la experiencia visual, *cuando el objeto le parezca rojo a tal sujeto*, y debido a esa razón[5]. Pero esta utilización de la expresión «parezca rojo» presupone, por parte de la audiencia hacia la cual se dirige esta explicación, no solamente el concepto de *rojo* (lo cual resultaría inofensivo, al fin y al cabo), sino también el concepto de la posesión del concepto de *rojo*: ya que este se halla implícito en la idea de ser capaz de que las cosas le parezcan rojas a uno. Y resulta que se suponía que la explicación tenía que ser justamente una explicación acerca de qué era eso. Queda patente, pues, por qué todo ello da pábulo a la idea de que la experiencia que fundamenta la creencia o el juicio ha de poderse caracterizar de un modo que no sea en términos de contenido conceptual.

Sin embargo, estas consideraciones sólo sirven para que se nos escape el verdadero problema entre las manos. ¿Por qué habríamos de suponer que siempre haya de resultarnos posible el explicar lo que es poseer conceptos a la vez que cumplimos el requisito de Peacocke en contra de la circularidad? Nótese que de lo que se trata es de explicaciones de *lo que es* poseer conceptos. Tal vez podríamos proporcionar una condición que satisficieran todos cuantos poseyeran un cierto concepto, y sólo ellos, sin presuponer a la vez el concepto de posesión de tal concepto. Por lo que sé, verbigracia, puede existir una condición que la neurofisiología sea capaz de especificar, y que distinga entre los que poseen el concepto de *rojo* y los que no lo poseen. Mas tal especulación no nos garantiza una explicación de *lo que es* poseer ese concepto. La condición neurofisiológica no trataría acerca de la cuestión de qué es lo que uno piensa cuando piensa que algo es rojo; y Peacocke, sin embargo, desea que su explicación sí que trate acerca de estas cuestiones. Ese es el motivo por el cual la explicación de un concepto observacional deberá ubicar los usos de ese concepto, según él, en el espacio de las razones: incluso a pesar de que su requisito contra la circularidad le esté obligando a sostener a la vez la idea de que las

5. Cf. la primera cláusula del esquema de C. Peacocke, *A Study of Concepts*, 7-8.

experiencias que constituyen la base racional de los usos de esos conceptos quedan fuera del espacio de los conceptos.

La cuestión que se halla a debate aquí es, a la postre, si resulta o no posible, en general, proporcionar explicaciones transversales de los conceptos, en el sentido de «transversal» con que hemos operado tanto durante la *Conferencia segunda* (apartado 4), como durante mi anterior discusión con Rorty en este Epílogo (en su primera parte, apartado 6). En efecto, el requisito contra la circularidad no es sino un modo de insistir en una explicación de tipo transversal. Durante la *Conferencia segunda* niego, de hecho, que las explicaciones transversales de los conceptos sean posibles en general. Y no veo que Peacocke nos suministre ninguna razón para suponer que tal idea esté equivocada. En realidad, parece más bien que el alejarse de ella le aboca a una situación bien ardua. En el apartado 1 aduje que resulta difícil ver cómo podrían las experiencias, tal y como Peacocke las concibe, constituirse en las razones con que cuenta un sujeto pensante para pensar algo. Todo lo cual indica que anduve acertado cuando negué que las explicaciones transversales fuesen posibles: si una idea nos conduce a consecuencias problemáticas, esa idea pierde entonces plausibilidad.

Las explicaciones que Peacocke nos propone se nos ofrecen en realidad como explicaciones de lo que es poseer uno u otro concepto; y hablan acerca de creencias o juicios, que aparecen en esas explicaciones como algo que posee contenidos que utilizan los conceptos en cuestión. Pero ello no quita para que esas explicaciones sean transversales, en el sentido que vengo manejando. Lo cierto es que las explicaciones se presentan explícitamente como explicaciones acerca de los sujetos pensantes, acerca de sujetos que usan esos conceptos en cuestión. Pero no dicen –de hecho se cuidan muy mucho de abstenerse de decirlo– *qué* es lo que los sujetos pensantes piensan cuando utilizan los conceptos en cuestión. Para evitar la circularidad, las explicaciones se ven obligadas a alcanzar únicamente desde una perspectiva externa aquello que los sujetos pensantes piensan, y lo identifican por ello como «algo que uno piensa cuando...», siendo lo que sigue al «cuando» una condición externa a la posesión del concepto. Las explicaciones ciertamente implican la tesis de que existe una perspectiva interna sobre los conceptos; pero no son explicaciones que se proporcionen desde

esa perspectiva interna. Peacocke se muestra sensible ante la sospecha de que esta externalidad amenace el proyecto de captar el contenido, y cree que puede conjurarla al vincular la condición externa con el pensamiento no sólo mediante un «cuando...», sino también con un «por la razón de que...». Con todo, tal y como he argumentado (en el apartado 1 de esta segunda parte del Epílogo), el hecho de que se exija esa externalidad hace precisamente que deje de resultar inteligible este «por la razón de que...». De manera que no veo ningún motivo para desechar, o matizar, la tesis que sostuve en la *Conferencia segunda*; no veo ningún motivo para suponer –y sí muchos para no suponer– que sea siempre posible proporcionar explicaciones de los conceptos que se hallen en conformidad con el requisito de Peacocke en contra de la circularidad[6].

Puede que haya explicaciones no circulares a nuestra disposición, por lo que nos atañe, en los casos en que aquello que sigue a «cuando y por la razón de que...» pueda ser una mención de estados conceptuales cuyo contenido involucre conceptos diferentes a aquel del cual se está ofreciendo una explicación; es decir, en casos en los que un concepto pueda captarse en función del modo en que sus usos se hallen racionalmente fundamentados a partir de los usos de otros conceptos. Pero, naturalmente, no es tal cosa lo que nos ocurre en el caso de los conceptos observacionales. Unas explicaciones que careciesen de circularidad, como las recién citadas, no serían algo que nos viniese dado desde una perspectiva transversal, desde fuera de la totalidad del reino de lo conceptual, sino que simplemente provendrían de fuera de las capacidades conceptuales concretas que pretenden explicar; mientras que las explicaciones que Peacocke propone de los conceptos observacionales sí que provendrían de fuera de la totalidad del reino de lo conceptual.

6. En J. McDowell, *In Defence of Modesty*, en B. Taylor (ed.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, 59-80, pretendí mostrar asimismo que la perspectiva transversal es incapaz de captar los conceptos. No puedo reconocerme en la presentación que hace Peacocke de su debate conmigo, en C. Peacocke, *A Study of Concepts*, 33-36. Tal y como Peacocke expresa lo que se supone que es mi argumentación, una explicación transversal satisfaría mis aspiraciones, con tal de que tal explicación se autoproclame como una explicación que versa acerca de los pensamientos. Mi argumento, sin embargo, era que uno no puede fijar *qué es un pensamiento* desde fuera, identificándolo únicamente como algo que uno piensa «cuando...»; y que no creo que nos ayude en nada el hecho de añadir «por la razón de que...». Dummett pone sumamente de relieve el hecho de que las conexiones sean racionales en su respuesta a mi escrito citado; cf. M. Dummett, *Reply to McDowell*, en B. Taylor (ed.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, 253-268, aquí 260-262.

Mi escepticismo acerca de explicaciones capaces de hacer todo cuanto Peacocke desea que hagan ¿constituye acaso una especie de oscurantismo? Peacocke insinúa tal cosa en las páginas 35-36 de su libro:

> Se están desarrollando diversas teorías dentro de la bibliografía existente acerca de la cuestión de en qué consiste poseer ciertos conceptos específicos: la primera persona, las nociones lógicas, y muchos otros. En tanto que aún nos queda mucho por entender, y puesto que no todo lo que se ha dicho es correcto, resulta arduo aceptar que la meta de todo ese trabajo se halle completamente mal planteada. Bien al contrario, existen a menudo fenómenos específicos del concepto tratado que llegan a aclararse gracias a esas explicaciones. McDowell no nos permitiría afirmar que esas explicaciones sean teorías acerca de en qué consiste poseer esos conceptos, pero no acierto a vislumbrar qué otra cosa podrían ser, y resulta difícil rechazarlos simplemente de plano.

Aquí todo depende de cuál sea verdaderamente «la meta de todo ese trabajo». No estamos limitados a tener que elegir entre tan sólo dos opciones: o bien aceptar que los presupuestos de ese trabajo, que no se puede rechazar de plano, son los que Peacocke hace explícitos en sus desiderata acerca de una teoría de los conceptos (evitar la circularidad y demás); o bien negarnos a reconocer que quepa decir cosa alguna acerca, por ejemplo, de las conexiones racionales específicas entre el pensamiento en primera persona y la experiencia.

Merece la pena examinar este caso con algo más de detenimiento. Tal y como Peacocke subraya (en la p. 12), no basta para individuar el concepto de la primera persona el decir que «es ese concepto *m* tal que los juicios acerca de si se da *Fm* muestran cierta sensibilidad ante las experiencias que representan *Fm* como si ese fuera el caso». Pero no tenemos ese problema si identificamos los juicios pertinentes, para un sujeto dado, como aquellos juicios que muestren una cierta sensibilidad ante las experiencias que representan *F (él mismo)* como si ese fuese el caso. Por supuesto, es

to infringe el requisito de no cometer circularidad; pero, dejando de lado el hecho de haber cometido esa infracción, seguiremos contando aún con un ancho campo en el que podremos acometer una investigación sustantiva acerca de en qué consiste la mencionada «cierta sensibilidad». Sin duda, la formulación corregida es demasiado sencilla; pero resulta sugestiva la posibilidad que nos abre de concentrarnos en lo que tiene de sustantivo esa «cierta sensibilidad», dejando de lado la circularidad. Peacocke trata aquí de citar la discusión de Evans en torno a la primera persona como un ejemplo del trabajo encaminado hacia una explicación de la misma clase que el propio Peacocke anhela. Pero creo que es mucho mejor leer a Evans como alguien al cual le preocupa primordialmente esa «cierta sensibilidad», y al cual no le interesa particularmente el hecho de evitar la circularidad.

3. Evans aduce el argumento de que carecemos de un número suficiente de conceptos de color, por ejemplo, como para que sea posible que el contenido de nuestra experiencia visual sea conceptual. Durante la *Conferencia tercera* (apartado 5) reclamé, contra tal tesis, que podemos expresar todos los conceptos que necesitamos a la hora de captar el más fino detalle de nuestra experiencia visual mediante el expediente de enunciar la siguiente aserción: «Ese matiz». No contamos por anticipado con todos esos conceptos: pero tendremos cualquiera que necesitemos, exactamente cuando lo necesitemos.

El significado de la aserción «ese matiz» depende de la identidad de una muestra del matiz en cuestión. Podríamos establecer la regla de que cabe contar con que algo posea *ese* matiz sólo en el caso de que su color resulte indistinguible de la muestra indicada (por supuesto, únicamente podremos decir de verdad algo así si nos hallamos en presencia de la muestra).

Ahora bien, existe cierta dificultad clásica que se nos podría presentar aquí. Pues puede resultarnos tentadora la idea de establecer asimismo una segunda regla: que cabe contar con que algo posea un matiz dado si su color resulta indistinguible de alguna otra cosa que posea ese mismo matiz. Pero, si afirmamos tal cosa, chocaremos de lleno con una paradoja del tipo sorites: socavaremos la idea de que las aserciones de «ese matiz» puedan expresar un matiz determinado en absoluto, puesto que el hecho de que el color de algo sea indistinguible no es una propiedad transitiva. Con una serie de muestras colocadas astutamente, podríamos proceder desde la muestra inicial hasta otra que tendría que contar como algo que posee el mismo matiz en cuestión tras haber aplicado repetidas veces esta segunda regla: y ello a pesar de que la muestra inicial y la muestra a la que así hubiésemos llegado tuvieran colores distinguibles entre sí, contradiciendo, pues, la primera regla. Ambas reglas no resultan coherentes entre sí, por consiguiente.

Deberíamos, por lo tanto, conformarnos con la primera regla, y resistirnos a la tentación de suscribir la segunda. Algo que cuente con cierto matiz de color no tiene por ello que contar como una *muestra* de ese matiz, que incluya dentro de su extensión todo cuanto resulte indistinguible de ella; eso es lo que nos conduciría al típico colapso recién ilustrado. El estatus de muestra (si consideramos esta como aquello que determina la extensión del concepto que se expresa mediante la aserción «ese matiz» en su uso pertinente) deberá reservarse a la muestra original, o al menos a aquellas cosas que puedan ejercer de tales sin contribuir a un deslizamiento de la extensión del concepto a lo largo de la gama de colores[7].

En la *Conferencia tercera* admito que el concepto de un matiz de color podrá expresarse abiertamente más tarde, mientras dure la capacidad de reconocimiento que equivale a poseerlo, si resulta que la experiencia nos suministra algo en lo que anclar la referencia de una aserción posterior del demostrativo «ese matiz». Mas, en vista de las consideraciones que acabo de realizar, habremos de tratar esta idea con cierto cuidado. Si existiesen cosas de un color indistinguible con respecto al nuevo anclaje, pero que habrían resultado distinguibles, por lo que atañe a su matiz de color, con respecto a la muestra original, entonces (y a pesar de que uno no se equivocaría al reconocer el nuevo anclaje como un ejemplo del matiz en cuestión, puesto que es algo que resulta indistinguible con respecto a la muestra original) uno sí que se equivocaría si supusiese que ese nuevo anclaje podría valer como *muestra* del matiz original. Pero, por otra parte, resulta difícil suponer que, cuando

7. No veo la necesidad de todo el aparato teórico que se introduce contra la amenaza del sorites en C. Peacocke, *A Study of Concepts*, 83-84.

ese nuevo anclaje fija la referencia de una aserción de «ese matiz», pueda estar fungiendo de otra cosa que no sea de muestra del matiz en cuestión. Este caso pone de manifiesto, pues, la posibilidad de que una capacidad conceptual supuestamente basada sobre el reconocimiento pueda cometer errores. Puede que uno se piense que está empleando cierta capacidad de reconocimiento pero que se equivoque al suponer tal cosa, por cuanto la tendencia de uno a llegar hasta lo que se supone que son reconocimientos de lo mismo se hallan sesgadas; y uno de los motivos de que pueda llegar a ocurrir tal cosa consiste en que se haya elevado un ejemplo inadecuado hasta el estatus de muestra secundaria. En este caso, la aserción posterior de «ese matiz» no expresará el concepto original de matiz. El sujeto habrá perdido el concepto original de matiz sin haberse dado cuenta.

4. La capacidad de la memoria es aquello que vuelve reconocible un concepto que se ha puesto a nuestra disposición gracias a la presencia en la experiencia de una muestra original; así lo afirmo en las conferencias. Uno puede retener la capacidad de reconocer el que las cosas cuenten con ese matiz de color en concreto; y mientras tal capacidad de reconocimiento persista (posiblemente sólo durante un breve período), el sujeto podrá captar justamente ese matiz con su pensamiento (decir aquí «pensamiento conceptual» resultaría redundante, según lo que vengo exponiendo). La manifestación más directa de la capacidad conceptual, después de que esta haya comenzado a existir, es un juicio en el cual la capacidad de reconocimiento que la constituye se emplee de modo directo: es decir, se juzga que algo que vemos sucesivamente posee el matiz en cuestión. Pero este tipo de capacidad, basada en la memoria, para captar un matiz preciso con el pensamiento también puede ejercerse por parte de un pensamiento que no se halle acoplado con la experiencia presente. Consideremos, por ejemplo, el caso de alguien que recuerde el color de una rosa que ya no puede ver, y que piense: «Me gustaría pintar las paredes de mi cuarto con aquel matiz de color».

El tipo de pensamiento al que me refiero aquí debe distinguirse de otro que podría expresarse más o menos de esta forma: «Me gustaría pintar las paredes de mi cuarto con el matiz que poseía la rosa que vi en tal y cual ocasión». Pues uno podría tener un pensamiento de este segundo tipo sin tener por qué estar recordando el matiz mismo, por decirlo de modo simple. Tal vez uno recuerde que era un matiz de albaricoque pálido, y que le impresionó por ser el color ideal para las paredes de su propio cuarto. Pero en el caso al que yo me refiero, el de un pensamiento del primer tipo, uno tiene en mente el matiz mismo, por decirlo de modo simple: tal matiz no figura en su pensamiento, pues, sólo como algo que se ajuste a ciertas especificaciones. Un modo de expresar lo que quiero decir es manifestar que, en un pensamiento del primer tipo, uno «ve el matiz con los ojos de la mente».

Ante la presencia de la muestra original, un sujeto que posea el concepto de cierto matiz estará capacitado como para clasificar las cosas en función de si cuentan o no con el matiz pertinente, mediante el expediente de comprobar directamente si los colores casan entre sí. Y podemos conservar (al menos durante un cierto período, y aunque la muestra original ya no se encuentre a la vista) la capacidad de clasificar las cosas en función de si poseen o no el matiz pertinente de una forma tan tajante como la que correspondería a los veredictos que habríamos emitido de mantenerse aún a la vista la muestra original (de hecho, se recurre a esta capacidad de la memoria, incluso mientras la muestra original se encuentra todavía a la vista, en el caso de que el objeto al que aspiramos a atribuir el matiz no lo podamos captar de un solo vistazo junto con la muestra original). Así pues, podemos confiar, y con buenas razones a favor de ello, en que los veredictos —o veredictos potenciales— de la capacidad en que se halla involucrada la memoria coinciden con los veredictos que habríamos obtenido de haber efectuado una comparación directa. Y ese hecho es, al menos en parte, lo que explica que nos resulte bien natural decir cosas como: «Lo veo con los ojos de la mente»: pues es como si tuviésemos aún a nuestra disposición una muestra con la cual comparar los objetos a los que aspiramos a atribuir el matiz en cuestión.

El modismo «Lo veo con los ojos de la mente» constituye un medio eficaz para diferenciar entre el hecho de poseer el matiz mismo en la mente y el hecho de hacer que nuestro pensamiento verse acerca de tal matiz a través de una especificación. Sin embargo, ese mismo modismo puede suscitar una idea filosófica bien

típica, y de dudosa legitimidad: la idea de que exista cierto mecanismo mediante el cual opere la capacidad de clasificación que persiste en el tiempo; que el sujeto atribuya el matiz de color tras comparar las cosas que ve con respecto a una muestra, conservada en su interior, de ese mismo matiz (como si comprobase si las cosas casan con el color de, por ejemplo, una muestra de fábrica; sólo que aquí esa muestra se hallaría ante el ojo de su mente). Wittgenstein nos previene contra ideas de este género (cf., por ejemplo, el parágrafo 604 de *Investigaciones filosóficas*). La expresión «Lo veo con los ojos de la mente» es un modo natural de manifestar que uno cuenta con la capacidad de captar el matiz mismo con su pensamiento (capacidad que se manifestaría de una manera patente, si se diera la ocasión propicia, en los veredictos acerca de si las cosas son o no ejemplos de ese matiz); pero ese modismo no alude a una maquinaria psicológica que haya de encontrarse operativa dentro de cada uno durante la producción de esa clase de veredictos[8].

5. ¿De dónde surgen las capacidades de reconocimiento que nos facultan para captar matices determinados con el propio pensamiento? Durante las conferencias sólo tomo en consideración, en este sentido, el hecho de que nos confrontamos con objetos que ejemplifican el matiz en cuestión. Pero recordemos el interrogante de Hume acerca de si un sujeto podría formarse acaso, con su solo pensamiento, la idea de un matiz de color que no hubiese aparecido previamente en ninguna de sus experiencias de colores[9]: ello nos presenta lo que podría constituir una posibilidad diferente a este respecto. Ya he suscrito la tesis de que todos nosotros contamos potencialmente con los conceptos pertinentes, gracias simplemente al hecho de que contamos con el concepto de un matiz. Pero el interrogante humeano recién citado se pregunta acerca de si poseemos también esos conceptos de un modo efectivo, no sólo potencial: si un sujeto, tan sólo mediante un ejercicio de su imaginación, puede llegar a captar con el ojo de su mente el matiz que nunca ha visto con los ojos de su cara.

Acaso esto sea, ciertamente, posible; ninguna de mis tesis se vería amenazada por esta posibilidad, a diferencia de lo que le ocurriría a las tesis empiristas de Hume en torno a los conceptos. En lo que hay que insistir principalmente es en que, si ello resultase viable, no implicaría sino que existe una posibilidad más a la hora de generar el tipo de capacidad de reconocimiento al que podemos aludir cuando decimos «Veo ese matiz con los ojos de la mente»; sin que por ello tuviésemos que aceptar entonces la idea de que el ejercicio de la capacidad de reconocimiento pertinente se base en la comparación con una muestra interna[10].

8. «Lo veo con los ojos de la mente» es un modismo que incorpora cierta imagen dentro de sí. La actitud más adecuada ante él sería aquella que Wittgenstein expresa en *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 427 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986). Allí, Wittgenstein se refiere a las imágenes implicadas en afirmaciones como esta: «Durante el tiempo en que estuve hablando con él, ignoré qué era lo que se le pasaba por la cabeza». Wittgenstein afirma: «Hay que tomarse en serio esta imagen. Ciertamente, nos gustaría mirar dentro de su cabeza. Y, sin embargo, a lo único a lo que nos referimos es a lo mismo que podríamos expresar con estas otras palabras: 'Me gustaría saber qué es lo que está pensando'». El tomarse *esa* imagen literalmente (e incluso suponer que resulta de algún modo obligatorio desde un punto de vista intelectual el hacer algo así) es una actitud que se ha extendido vastamente a lo largo y ancho de la filosofía de la mente contemporánea: cosa que resulta bien deprimente.

9. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978, 1.1.1. (versión cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Folio, Barcelona 2000).

10. De ser cierta esta posibilidad de generar mentalmente conceptos de color nunca experimentados, lo único que se mostraría con ello es que la imaginación es capaz de rellenar los huecos existentes en un repertorio de conceptos de matices. Pero ese repertorio deberá haberlo iniciado primordialmente la experiencia, del modo que expongo a lo largo de la *Conferencia tercera*. Los conceptos de matiz, en general, habrán de depender constitutivamente de las intuiciones de una manera tal que, de acuerdo con mis conjeturas durante dicha conferencia, esa sea la razón fundamental de que Evans ni siquiera los considere como una gama posible de conceptos.

3

Apéndice a la *Conferencia quinta*

1. Según Crispin Wright, Wittgenstein habría contraído el compromiso de elaborar cierta concepción concreta acerca del significado, si bien su «quietismo» le impidiese luego satisfacer tal empeño. Durante la *Conferencia quinta*, en el apartado 3, apunté que las consecuencias que el propio Wright atribuye a una concepción tal del significado resultarían intolerables; pero dejé sin defender esta tesis, y me concentré en reclamar que perderíamos de vista el sentido de la obra de Wittgenstein si la leyésemos de un modo que ventilase su «quietismo» como una mera idiosincrasia extraña presente en esa obra, propia de un conjunto de textos que, por lo demás, sí que le plantearían a la filosofía tareas sustantivas (y que incluso le proporcionarían pistas acerca de en qué dirección habrían de ejecutarse tales tareas).

No me parece, con todo, que se me haya escapado verdaderamente algún hueco en mi argumentación debido a no haber justificado la tesis mencionada en primer lugar (sobre lo intolerable de una posición como la que Wright atribuye a Wittgenstein). Pues, si conseguimos una comprensión apropiada del «quietismo» de Wittgenstein, entonces se caerán por su propio peso las doctrinas con las cuales, según Wright, Wittgenstein se habría comprometido. Sólo de encontrarse bajo el potente influjo de la filosofía podría siquiera soñar alguien con pensar en que tenga que resultar problemática la idea de cómo son las cosas de todos modos, independientemente de nuestra ratificación comunitaria al respecto.

Wright, empero, cree que Wittgenstein es justamente una muestra de esa fuerte compulsión filosófica. Según Wright, Wittgenstein se plantea cierto interrogante, con verdadera urgencia, acerca de cómo es que resulta posible el significado: un interrogante, pues,

del típico género de los que se plantea la filosofía, dentro de un tipo de actividad cuyo sentido mismo reside en que no hemos de excluir por anticipado la posibilidad de que tengamos que enfrentarnos a lo que pasa por ser el sentido común. Y Wright cree que se puede legitimar cierta concepción del significado (una vez que nos hallamos de cara al problema con el cual supuestamente estaría trabajando Wittgenstein) sólo si nos mostramos dispuestos a repensar lo que pasa por ser el sentido común con respecto a la idea de cómo son las cosas de todos modos. De forma que el «quietismo» wittgensteiniano quedaría sólo como un vergonzoso error de Wittgenstein a la hora de reconocer el verdadero carácter de sus logros filosóficos. Sin embargo, yo creo que lo que constituye un error es pensar que Wittgenstein se plantee como tarea propia la de señalar hacia el interrogante de cómo es que resulta posible el significado.

El «quietismo», el hecho de evitar cualquier tipo de filosofía sustantiva, es lo que en realidad se halla aquí en juego. Preguntas como la de «¿Cómo es posible el significado?» poseen cierta connotación fantasmagórica: y el objetivo de Wittgenstein es precisamente el de mostrar que no hemos de sucumbir ante ese tipo de connotaciones, sino que, por el contrario, deberemos más bien tratar de exorcizarlas. La pregunta referida sólo parece urgente desde la perspectiva de una visión del mundo en la cual el significado ya no encuentra acomodo: una perspectiva desde la cual parecerá que se le está imponiendo a la filosofía la misión de que haga entrar con calzador en tal mundo algo que se parezca lo máximo que sea posible a la concepción que antes teníamos del significado. Pero la misión de la filosofía es más bien la de desterrar aquellos presupuestos que hicieron que pareciese difícil el encontrar un lugar para el significado en el mundo. Será entonces cuando nos pongamos a la altura de las circunstancias y podamos entender el papel del significado a la hora de configurar nuestras vidas; no necesitaremos ya una legitimación constructiva del lugar que ocupa este en la concepción que tenemos acerca de nosotros mismos.

El propósito de Wittgenstein es el de arrojar unas cuantas sombras de duda sobre cierta aura de misterio que adquieren algunas ideas acerca del significado cuando se las ubica en un entorno que no les es familiar. Las ideas a las que nos referimos son ideas como esta: el significado de, digamos, una instrucción que especifica una serie numérica (por ejemplo, la instrucción «suma 2») «determina por anticipado los pasos que se habrán que dar» (cf. el parágrafo 190 de *Investigaciones filosóficas*), de tal modo que (por poner esta idea en conexión directa con lo que le interesa a Wright) el hecho de que tal y cual paso sea el correcto a un cierto punto del desarrollo de la serie no depende de la ratificación que pueda ejercer al respecto la comunidad pertinente (en este caso, la de aquellos que entienden la instrucción citada). Esta idea puede parecer un tanto esotérica, como si se le atribuyesen al significado poderes mágicos. Mas el error de Wright está en suponer que Wittgenstein persiga arrojar ciertas sombras de sospecha sobre ese tipo de ideas en cuanto tales; pues, en realidad, el blanco contra el que apunta es más bien la atmósfera de esoterismo que las envuelve. Por sí mismas, las ideas como esa son correctas[1].

La diferenciación entre el platonismo desenfrenado y el platonismo naturalizado ayuda a captar esta posibilidad. Las ideas con las que estamos tratando son de tipo platónico: por lo cual, si únicamente somos capaces de pensar en un platonismo desenfrenado, su aura de esoterismo resultará ineludible; nuestra única solución será la de recurrir a una construcción filosófica con la cual disminuir el abismo entre dos orillas, ya sea en lo que atañe a la objetividad o a cualquier otra cosa. Pero el problema no reside en las ideas platónicas mismas. Dentro de un platonismo naturalizado, dejarán de contar con esa aura de esoterismo. Por consiguiente, otra manera de expresar dónde es que se equivoca Wright sería afirmar de él que está ciego ante la posibilidad que existe de un platonismo naturalizado[2].

1. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1951, parágrafo 195 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y C. U. Moulines, Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona 1986). La voz de un interlocutor afirma: «Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine el uso futuro *causalmente*, como un asunto de la experiencia, sino que, de algún modo *extraño*, ese uso mismo está, en cierto sentido, presente». La voz que le contesta manifiesta: «¡Pero por supuesto que lo está, 'en *cierto* sentido'! En realidad, lo único erróneo en lo que has dicho es la expresión 'de algún modo extraño'. Lo demás es correcto».

2. Elaboro una interpretación en este sentido, refiriéndome a Wittgenstein con mayor detalle del que parecía oportuno durante estas conferencias, en J. McDowell, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy*, en P. A.

2. Durante la *Conferencia quinta* atribuyo a Wittgenstein el anhelo de ir más allá de la aparente necesidad de seguir haciendo filosofía de la manera ordinaria. Pero hay que tomarse con precaución esta afirmación. No pretendo sugerir que Wittgenstein aspire seriamente a lograr un estado de cosas en el cual la filosofía ordinaria ya no exista; las raíces intelectuales de las angustias con las que se enfrenta la filosofía resultan demasiado profundas como para que quepa alcanzar tal situación. Este es un aspecto que aparece dramáticamente representado, en los últimos escritos de Wittgenstein, a través de la multiplicidad de voces que allí emergen, con su carácter dialógico. Esas voces a las que hay que calmar y reconducir a la sobriedad no son voces ajenas; son la expresión de ciertos impulsos que Wittgenstein encuentra (o, al menos, puede imaginarse que encuentra) en él mismo. Cuando escribe, pues, que «el auténtico descubrimiento es el que me permite dejar de filosofar cuando lo deseo» (en el parágrafo 133 de las *Investigaciones filosóficas*), no deberíamos tomárnoslo como si estuviese imaginándose una cultura posfilosófica (idea que resulta, por lo demás, central en el pensamiento de Rorty); ni siquiera está imaginándose un futuro en el cual él mismo se halle definitivamente curado de todo impulso filosófico. En realidad, ese impulso halla descanso únicamente de modo ocasional y con carácter siempre temporal[3].

Pero no creo que de ahí se siga la idea de que tenga que carecer de todo sentido, dentro de un estilo de pensamiento cuyo espíritu sea genuinamente wittgensteiniano, un diagnóstico como el que propongo a lo largo de las conferencias. Lo que allí planteo es que nuestras angustias filosóficas se deben al comprensible influjo, por parte del naturalismo moderno, sobre nuestro pensamiento; e, igualmente, allí declaro que podríamos trabajar con el objeto de aminorar la fuerza de tal influjo. Una forma de hacer más intensas estas dos sugerencias es la de presentar una manera de pensar en la cual nos hubiésemos librado definitivamente de todas las influencias que, al actuar sobre nuestros pensamientos, nos conducen a angustias filosóficas: y ello a pesar de que no nos creamos en serio que vayamos a ser jamás capaces de alcanzar de modo permanente y estable una manera de pensar semejante; pues, aun en tal caso, la identificación del origen de nuestras dificultades aparentes puede constituir uno de nuestros recursos a la hora de superar las constantes arremetidas del impulso filosófico... arremetidas que sabemos que volverán una y otra vez.

French-T. E. Uehling, Jr.-H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* XVII: *The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, 42-52. Para reflexiones parejas, cf. C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991. En la p. 6 de esa obra, Cora Diamond describe así uno de sus objetivos: «La crítica de Wittgenstein contra... la mitología o la fantasía —en particular, su crítica de la mitología que acompaña a la noción de necesidad lógica— se interpreta como un rechazo de esa mitología debido a que proporciona una idea equivocada acerca de cómo son las cosas».

3. Me han persuadido a este respecto James Conant y Lisa Van Alstyne.

3. Cuando describí el platonismo relajado que un naturalismo de la segunda naturaleza nos permite adoptar, afirmé cosas como esta: la estructura del espacio de las razones no se ha constituido en un espléndido aislamiento con respecto a todo cuanto sea meramente humano. El «quietismo» de Wittgenstein, si se entiende de la manera adecuada, resulta un contexto magnífico en el que subrayar que observaciones como la citada no deberían hacer que se suscitase un interrogante como este: «Entonces, ¿qué es lo que constituye la estructura del espacio de las razones?». Si supusiésemos que ese interrogante nos afecta, entonces mi alusión a la segunda naturaleza, tan esquemática y poco sistemática como resulta, no nos podría parecer sino, a lo sumo, un apunte promisorio que señalaría hacia una respuesta más apropiada aún por desarrollar. No obstante, ello significaría haber entendido de un modo equivocado mis intenciones. Pues lo que yo creo es que la respuesta que deberíamos ser capaces de dar, si alguien nos preguntase acerca de qué es lo que constituye la estructura del espacio de las razones, sería algo así como un encogimiento de hombros. Rorty deja bien clara la idea de que no deberían aceptarse preguntas como esa sin más, como si fuesen correctas sólo porque existe la pauta de planteárselas dentro de la filosofía en la que hemos sido educados. Su mero estatus tradicional no puede por sí mismo obligarnos a tomar en serio tales interrogantes. Bien al contrario, lo que ocurre es que existe un trasfondo de presupuestos que es lo que compele a estas preguntas a parecer urgentes. Cuando recurro a la segunda natura

leza, el propósito de ello es el de desterrar ese trasfondo (el del dualismo entre razón y naturaleza) que hace que tales interrogantes parezcan abrumadores; pero no persigo efectuar un movimiento (que, como máximo, podría tratarse de un primer movimiento) en la dirección de construir una respuesta a tales interrogantes.

4. Dentro de la *Conferencia quinta*, en el apartado 5, debatí acerca de aquella opinión de Kant según la cual la continuidad de la autoconsciencia involucra únicamente una concepción formal de su persistencia. Merece la pena comparar esto con la sugerencia que Wittgenstein lanza en un pasaje suyo bien noto (presente en las p. 66-67 de *El cuaderno azul*[*]), según la cual «el uso (de 'yo') como sujeto» no se refiere a nada. Cabría reformular del siguiente modo esta observación wittgensteiniana (y de tal manera se sacaría a la luz su semejanza con la idea de Kant al respecto): la estructura de referencia-más-predicación en la frase, verbigracia, «tengo dolor de muelas», resulta meramente formal. El tipo de consideraciones que inducen a Wittgenstein a realizar sugerencias como la citada parecen muy similares a las que subyacen a los Paralogismos kantianos; nuestro veredicto hacia ella, pues, debería ser el mismo. Lo que motiva ese tipo de sugerencias (el deseo de socavar la base de una concepción cartesiana del ego) resulta algo ciertamente admirable; pero una vez que entendamos el contexto más amplio en el que funciona el uso de «yo» como sujeto, cabrá desvincular esa sugerencia de sus legítimos motivos. No existirá ningún inconveniente en suponer que el uso de «yo» como sujeto se refiera al ser humano que soy[4].

5. Puede resultarnos útil yuxtaponer mis observaciones acerca de cómo se produce la referencia a objetos concretos (realizadas durante la *Conferencia quinta*, apartado 6) con las cosas que afirmé en la *Conferencia segunda*, especialmente en el apartado 3.

* L. Wittgenstein, *The Blue Book*, en *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958, 66-67 (versión cast.: *El cuaderno azul*, en *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. Gracia, Tecnos, Madrid, ³1998, 100-101) [N. del T.].

4. Cf. la discusión que hace Evans del mentado pasaje wittgensteiniano en G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed. de J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982, 217-220.

Durante la *Conferencia segunda* hice uso de cierta «perogrullada» de Wittgenstein, que tenía el fin de hacerle perder plausibilidad a la idea de que exista una fisura entre el mundo como tal y el pensamiento. Alguien podría plantearnos una objeción como esta: «Puede que logres hacer que parezca como si tus intenciones no fuesen idealistas, en la medida en que únicamente consideres el mundo como algo cuyos elementos son las *cosas que son el caso*. En ese contexto, puedes hacer uso de la tesis de que no es más que una perogrullada el que, cuando lo que uno piensa es verdadero, lo que uno piensa *es* lo que es el caso. Pero, tan pronto como tratemos de dar cabida a la idea de que el mundo está compuesto de *cosas*, de objetos –y mejor será que así sea–, se hará patente que tu imagen de borrar todo límite externo alrededor del ámbito del pensamiento habrá de ser una imagen de tenor idealista –tal vez en sentido amplio–. Incluso aunque tal imagen nos permita una suerte de contacto directo entre las mentes y los hechos, lo cierto es que prescinde de cierta posibilidad a la cual no deberíamos estar dispuestos a renunciar: la posibilidad de un contacto directo entre las mentes y los *objetos*, que sin duda han de ser externos al ámbito del pensamiento. Esta posibilidad es precisamente la que se nos ha puesto de manifiesto al volvernos contra la Teoría de las Descripciones generalizada».

Dada la identidad entre lo que uno piensa –cuando su pensamiento es verdadero– y lo que es el caso, concebir el mundo como todo cuanto es el caso (tal y como hace el parágrafo 1 del *Tractatus logico-philosophicus*[*]) equivale a incorporar el mundo dentro de lo que Frege concibe como el ámbito del sentido. El ámbito del sentido (*Sinn*) contiene todos los pensamientos, en el sentido de «lo que se puede pensar» (lo pensable), como algo opuesto a los actos o episodios del pensar. La identidad mencionada nos muestra los hechos, las cosas que son el caso, como pensamientos en ese sentido (lo pensable que es el caso). Pero los objetos pertenecen al ámbito de la referencia (*Bedeutung*), no al ámbito del sentido. La objeción

* L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D. F. Pears y B. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London 1961, parágrafo 1 (versión cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid 1987; existe también una nueva traducción: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de L. M. Valdés, Tecnos, Madrid 2002) [N. del T.].

citada, pues, consiste en señalar que la «perogrullada» de Wittgenstein provoca un acoplamiento de las mentes con el ámbito del sentido, no con el ámbito de la referencia.

Por mi parte, puedo reformular ciertamente uno de los principales argumentos de mis conferencias en términos de la noción fregeana de sentido, de esta manera: es dentro del contexto de esta noción donde deberíamos reflexionar acerca de la relación entre el pensamiento y la realidad, con el fin de inmunizarnos contra las típicas angustias filosóficas. Lo cual no es sino una manera ulterior de recalcar la misma idea que en las conferencias expongo en términos de la imagen sellarsiana del espacio lógico de las razones. La noción fregeana de sentido es algo que actúa en el interior del espacio de las razones: toda la finalidad de la noción de «sentido» la capta el principio de que varios pensamientos (esto es, sentidos potenciales de aserciones completas) son diferentes entre sí en el caso de que un mismo sujeto pueda adoptar simultáneamente hacia ellos actitudes que se hallen en conflicto entre sí (es decir, pueda adoptar dos actitudes cualesquiera entre las tres posibles de aceptación, rechazo y neutralidad) sin por ello incurrir en irracionalidad alguna. Puesto que el hecho de no distinguir entre diferentes sentidos nos forzaría a atribuir a un sujeto racional y no perplejo actitudes racionalmente opuestas entre sí hacia un mismo contenido y a un mismo tiempo, mejor será entonces que distingamos entre diferentes sentidos: de tal forma que nos será posible describir entonces la situación completa del sujeto de modo que correspondan diferentes contenidos a las diferentes actitudes, y así no se suscitará duda alguna acerca de la racionalidad de una situación tal[5].

La objeción que imaginé antes considera que, de asumir esta concepción fregeana (que el pensamiento y la realidad se encuentran el uno con el otro en el ámbito del sentido), entonces sólo podremos aspirar a explicar la relación del pensamiento con los *objetos* (la relación entre las mentes y los ocupantes del ámbito de la referencia) si suscribimos cierta versión de la Teoría de las Descripciones generalizada. Con lo cual, nos perderíamos las aportaciones de cuantos han insistido en la posibilidad de una relación más directa entre las mentes y los objetos de cuanto esa Teoría generalizada permite.

5. Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, 18-19.

Ahora bien, cabe considerar lo que afirmo hacia el final de la *Conferencia quinta* como una suerte de neutralización previa de ese tipo de objeciones. Según una comprensión apropiada de todo el aparato fregeano, el uso que hago de la «perogrullada» wittgensteiniana durante la *Conferencia segunda* («perogrullada» que se puede reformular, ciertamente, diciendo que el pensamiento y la realidad se encuentran el uno con el otro en el ámbito del sentido) nos permite ya asumir cuanto hay de válido en el rechazo a la Teoría de las Descripciones generalizada. Pues, si se entienden correctamente los sentidos pertinentes, entonces el papel del sentido (dentro de una concepción que hace que la relación del pensamiento con el mundo de los hechos no resulte problemática) nos garantiza ya que no habrá misterio alguno en el hecho de que ciertos pensamientos versen en torno a ciertos objetos concretos correspondientes (que ocupan el ámbito de la referencia) por los medios (carentes de especificaciones descriptivas) en que con razón insisten los defensores del rechazo de tal Teoría de las Descripciones generalizada.

4

Apéndice a la *Conferencia sexta*

1. Puede que se susciten algunas sospechas debido al hecho de que yo haya hablado acerca de cierta «inocencia aristotélica», pues puede que parezca que ello choca de bruces contra un hecho obvio: el hecho de que Aristóteles debatió explícitamente en contra de posturas que resultaban, en algunos respectos, sorprendentemente similares al naturalismo moderno.

Cierto es que los antiguos atomistas (por resaltar a aquellos que tal vez mejor se prestan como ejemplo desde el que lanzar una objeción como la citada) ya contaban con una concepción de la naturaleza que de algún modo se asemejaba a la moderna: para ellos, la naturaleza era aquello que se comprendía al entender de la manera más básica posible las cosas. Tal naturaleza, en ese sentido, estaría para ellos vacía de significados o valores. También es cierto que cuando Aristóteles adopta una concepción de la naturaleza diferente a esa, lo hace manteniendo conscientemente una oposición contra tales concepciones rivales de lo natural. Con todo, hay que observar que, en esas anticipaciones antiguas de la concepción desencantada de la naturaleza, la tesis de que la naturaleza esté vacía de significados y valores carece de cierto estatus que, por el contrario, sí que se halla presente en el pensamiento moderno. Pues esa tesis no aparece en la Antigüedad como si simplemente se tratase de formular de otra manera cierta concepción, fuertemente atrincherada, acerca de cuál es el tipo de comprensión hacia el que debe encaminarse una investigación propiamente científica: concepción que no resulta susceptible de discusión, sino que forma parte de lo que uno habrá de dar por supuesto si es que quiere que se le considere una persona cultivada.

Tal y como insisto en las páginas anteriores, hemos de reconocer que el hecho de que el ámbito de la comprensión propiamente

científica empezase a contemplarse como una esfera desencantada significó ciertamente un progreso intelectual. Este es el motivo por el cual nos resulta tan difícil escabullirnos de esas angustias filosóficas acerca de las que me he venido ocupando; pues puede pasarnos fácilmente desapercibido el hecho de que no hace falta identificar con la naturaleza ese ámbito que, con razón, concebimos como un ámbito desencantado. La inocencia de Aristóteles consiste en que él no se hallaba sometido a tal presión intelectual. Ciertamente, era consciente de que resultaba posible ver la naturaleza –considerada como objeto del modo de comprensión más básico– de tal manera que quedase desencantada; pero, para él, eso no refleja sino una concepción opcional –y no muy bien sustentada, desde su perspectiva intelectual– acerca de cómo había de ser el modo de comprensión más básico. Aristóteles no tenía que resistirse a la tentación de dejar que la etiqueta «naturaleza» se le adhiriese a algo que, de todos modos, él tuviese que aprobar por ser lo que la comprensión científica capta. Aristóteles no podía contar ni con el menor atisbo de un pensamiento perfectamente válido que nosotros sí podemos formularnos del siguiente modo: *si* identificamos la naturaleza con el objeto de la comprensión científica, entonces habremos de verla como algo desencantado[1].

2. Durante la *Conferencia sexta*, en el apartado 4, me negué a atribuir a los animales no humanos comportamientos* ante el mundo. Es comprensible que esta idea logre poner los pelos de punta a más de uno.

Puede que nos ayude a este respecto el recalcar que aquello que me veo obligado a negar, en el caso de los meros animales, es justamente –y sólo– algo que se corresponda con la posesión de la espontaneidad. En el texto de tal conferencia, trato de evitar al máximo el dar la sensación de que estoy rechazando que los animales tengan mente: y lo hago al oponerme a una concepción reduccionista de los imperativos biológicos (que son lo que modela las vidas de los meros animales). Pero, tal vez, sólo con hablar de imperativos biológicos ya parezca que estoy sugiriendo una línea más dura de la que necesito, incluso si prescindimos de la concepción reduccionista a la que me opongo. Mi único objetivo, empero, es simplemente el de subrayar que los animales brutos no poseen libertad kantiana. Ello resulta perfectamente compatible con el reconocimiento de que pueden, a su manera, ser listos, ingeniosos, curiosos, amigables, etc.; no insinúo que se encuentren de algún modo «fuera de todo eso». De hecho, mi única pretensión al apropiarme de la noción gadameriana de «entorno» es la de proporcionar un lenguaje para afirmar justamente lo contrario, incluso a pesar de que, a la vez, aseveremos que los animales –al carecer, como carecen, de espontaneidad– puedan poseer el mundo. Y resulta sumamente importante el que la libertad que defiendo que no tienen sea meramente la espontaneidad kantiana: la libertad que consiste en la capacidad potencial de dar respuesta de manera reflexiva a las supuestas normas de la razón. Nadie que carezca de un personal interés filosófico puede contemplar, por ejemplo, un perro o un gato jugando, y sopesar a la vez seriamente la eventualidad de etiquetar sus actividades bajo la denominación de algo así como «automatismo». Podemos, en cambio, negarles a los animales la espontaneidad kantiana y dejarles al mismo tiempo la posibilidad de moverse de manera autónoma, tal y como esta se muestra ante un observador sin prejuicios en una escena de juego como la referida.

Los riesgos de caer en angustias filosóficas, que he venido examinando durante las conferencias, son riesgos que se provocan a causa de cierta concepción del comportamiento ante el mundo que se halla correlacionada con la espontaneidad en sentido kantiano. Esos riesgos se suscitan debido, justamente, a lo que tiene de peculiar la espontaneidad en sentido kantiano cuando se la observa desde la perspectiva de la típica concepción moderna de la naturaleza como el desencantado reino de la ley.

Si alguien pretende elaborar una concepción acerca del comportamiento ante el mundo sin ligazón alguna con la espontaneidad en sentido kantiano, con el fin de poder hablar acerca de las mentes de los brutos como algo que se dirige hacia el mundo, no hay por mi parte nada que oponer a esa pretensión como tal. No me interesa, aparte de este contexto, decir nada en absoluto que tenga que ver con los meros animales; ni mucho menos estoy interesado en mer-

1. Este apartado da respuesta a cierta pregunta que me expuso M. F. Burnyeat.

* Recuérdese, en torno a este término, la nota del traductor en ese mismo apartado 4 de la *Conferencia sexta* [N. del T.].

mar la medida en que sus vidas se parecen a las nuestras; parte de lo que en realidad persigo es recalcar la tesis de que nosotros también somos animales; y no seres con un pie fuera del reino animal. De hecho, en algunos respectos las vidas de los seres humanos maduros coinciden simplemente con las vidas de los meros animales; resultaría absurdo suponer que la *Bildung* provoca una trasfiguración, por así decirlo, de todo cuanto ocurre en una vida humana[2].

A lo que deseo resistirme es a la propuesta de que tal concepción neutral del comportamiento ante el mundo sea válida en todos los respectos: lo cual equivaldría a rechazar toda mención de una espontaneidad que resultase peculiar en sentido kantiano. Una propuesta tal que esa podría estar motivada por la convicción de que, si permitiésemos que se reconociera una peculiaridad de ese tipo, ello provocaría un estallido de cuestiones filosóficas, y nuestra situación intelectual resultaría en ese momento desesperada; ya he dejado claro, además, que de hecho simpatizo con una motivación de este género. Pero en las conferencias trato de mostrar la manera en que podemos reconocer tanto que contamos con una espontaneidad que es peculiar, a la manera kantiana, como que ello resulta crucial a la hora de relacionarnos con el mundo del modo especial en que nos relacionamos, sin que por ello hayamos de toparnos con el apuro filosófico descrito. No hace falta que le paremos los pies a este tipo de filosofía antes de que se inicie, mediante el expediente de negarnos a que exista base alguna sobre la que provocar todo el revuelo con el que la filosofía recibe la noción de espontaneidad (por parafrasear lo que ya afirmé durante la *Conferencia cuarta*, apartado 4). Cuando reconocemos lo que tiene la espontaneidad de peculiar, deberíamos, sí, ser conscientes de que con ello nos arriesgamos a precipitarnos en una angustia filosófica inútil. Pero ese riesgo no tiene por qué convertirse en una realidad; podemos entender y exorcizar el impulso filosófico citado, no sólo reprimirlo.

Es posible entender por qué parece que los referidos problemas filosóficos los plantea cierta noción de comportamiento ante el

2. Incluso aquellos aspectos de la vida humana madura configurados por la *Bildung* muestran residuos no asimilados provenientes de su evolución a partir de la mera naturaleza (la primera naturaleza); así se puede exponer una de las ideas cardinales de Freud.

mundo vinculada a lo peculiar de la idea kantiana de espontaneidad. Esto es así debido a que existe cierta tendencia que nos inclina a suponer que la espontaneidad tendría que ser algo no natural. No obstante, he intentado exponer que esa sensación de que nos hallamos ante una tarea filosófica por realizar se puede revelar como algo ilusorio. No existe ninguna necesidad de que todo un aparato filosófico minucioso –y que resulta, para los que no son filósofos, increíble– haya de responder al interrogante de cómo es posible que el pensamiento empírico –entendido como un ejercicio de la «soberanía conceptual»– verse acerca del mundo, por no hablar de que nos proporcione conocimiento acerca del mundo. Mi propuesta resulta una receta adecuada para efectuar un exorcismo potencialmente satisfactorio de la citada angustia filosófica debido a que reconoce plenamente la idea que genera esa angustia. Y sólo podremos enfrentarnos con éxito al mentado impulso filosófico si trazamos una nítida línea divisoria entre quienes poseen y no poseen espontaneidad, del modo en que lo hago a lo largo de las conferencias.

3. Cuando, hacia el final de la *Conferencia sexta*, aludo a la tradición, no tengo otra intención sino la de abrir las puertas al tema; sobre el cual, sin lugar a dudas, queda mucho por decir. No voy a intentar aquí realizar una discusión adecuada de la materia; pero podría ayudarnos a dilucidar por dónde voy el que yo me detenga ahora en hacer algunas consideraciones acerca de la forma en que mi actitud contrasta no sólo con la de Dummett, tal y como apunto en tal conferencia, sino también con la de Davidson.

Las observaciones gadamerianas con las que la conferencia termina consisten en señalar que la comprensión consiste en ubicar lo comprendido dentro de un horizonte constituido por la tradición; y propongo que lo primero que se podría decir en torno al lenguaje es que este constituye un depósito de tal tradición: iniciar a alguien en el lenguaje equivale a iniciarlo en una concepción ya en marcha acerca del diseño del espacio de las razones. Esta idea promete hacernos inteligible cómo es que los seres humanos, que empiezan siendo sólo meros animales, pueden madurar y llegar a habitar como propio el espacio de las razones. Según esta concepción, un lenguaje compartido es el medio primario en que se efectúa la

comprensión; ese lenguaje vigila a todas las partes que se comunican dentro de él, desde una suerte de independencia con respecto a cada una de ellas que explica el hecho de que merezca un cierto respeto[3]. Podemos entender la comunicación que se produce a través de los límites que separan tradiciones diversas partiendo desde un caso básico como este (donde el horizonte es algo que se encuentra suficientemente dado –¡pero no Dado!– por parte de la tradición incorporada al lenguaje), hasta llegar al tipo de casos en que los horizontes han de fusionarse, lo cual puede acarrear una buena cantidad de trabajo.

Davidson no concede esta importancia a la idea de un lenguaje compartido. Por el contrario, para Davidson la interacción comunicativa no necesita nada que juegue para ella el papel de un medio, en el sentido al que he apuntado antes (naturalmente, en otro sentido sí que deberá existir algún medio: el discurso, señales de humo o lo que sea). Según la concepción de Davidson, las partes que participan en una comunicación son individuos autosuficientes; no necesitan de un lenguaje (un depósito específico de la tradición que configure el espacio de las razones) para que este les constituya en partes potenciales de una comunicación –o, de hecho, en participantes de cualquier otra actividad que requiera de capacidades conceptuales–. Según la concepción davidsoniana, la idea de un lenguaje compartido entre las partes de una comunicación es, como mucho, una manera de formular abreviadamente la noción de que existe un grado explicable de correspondencia entre los diversos idiolectos. Tal correspondencia puede hacer que resulten más fáciles de plantear entre dos personas cualesquiera las hipótesis para la interpretación; pero la comprensión mutua entre las personas que consideramos que comparten un lenguaje no resulta, en principio, diferente de la forma más radical de interpretación posible. El

3. No se trata únicamente del respeto que se le debe a un instrumento efectivo –algo que basta a explicar nuestro rechazo ante el hecho de que la gente utilice de manera errónea palabras como «catorceavo» (al emplearla como sinónimo del numeral ordinal «decimocuarto») o «cesar» (al utilizarla en el lugar de «destituir»)–. El respeto al que refiero es más bien el respeto que se le debe a algo a lo que le debemos el ser lo que somos (naturalmente, lo que hagamos con el lenguaje podrá modificarlo; por ejemplo, lo que antes era un uso equivocado puede dejar de serlo; pero ello no socava el sentido en el que el lenguaje es algo independiente con respecto a nosotros).

«lenguaje compartido» no es más que un soporte de ayuda durante una actuación cognitiva que bien pudiera haberse emprendido sin él; la capacidad de comprensión mutua no precisa de ningún trasfondo que resulte filosóficamente interesante[4].

No puedo argumentar aquí del modo que resultaría apropiado en contra de una visión como esa; pero, con todo, me permitiré hacer cierta sugerencia. Davidson concibe el tipo de comprensión entre personas que aquí se halla en cuestión justamente de la misma manera en que lo hago yo a lo largo de las conferencias, es decir, en términos de ubicar aquello que piensan y hacen –incluyendo lo que dicen– dentro del espacio de las razones. Fue gracias tanto a Davidson como a Sellars que yo aprendí a pensar de esa forma. Donde yo utilizo la imagen sellarsiana del espacio de las razones, Davidson habla del «ideal constitutivo de la racionalidad»; pero la idea de ambos es claramente la misma (hago uso de esta equivalencia mutua durante la *Conferencia cuarta*, apartado 4). De modo que los intérpretes que, según Davidson, se interpretan mutuamente habrán de emprender esa tarea cognitiva estando ya provistos de cierta noción del diseño del espacio de las razones –una concepción sustantiva de aquello que nos requiere el «ideal constitutivo de la racionalidad». Ahora bien, creo que debería sernos sospechosa la idea de que quepa considerar a los individuos humanos como seres provistos meramente de esta noción del diseño del espacio de las razones, sin que se beneficien entonces, al mismo tiempo, de nada parecido a aquello por lo que yo abogo cuando hablo de una iniciación en un lenguaje compartido y, por lo tanto, en una tradición. Creo que la idea de que, para poder estar provistos de esa noción, desde un punto de vista cognitivo, tales individuos no tengan necesidad alguna de un trasfondo –como el del lenguaje compartido y la tradición– no constituye sino un reverdecimiento de la vieja idea de que existe al-

4. Cf. D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretación: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986, 433-446. El germen de esta idea se halla ya presente en la tesis davidsoniana de que «toda comprensión del habla de otro implica interpretación radical»: D. Davidson, *Radical Interpretation*, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 125-139, aquí 125 (versión cast.: *Interpretación radical*, trad. de L. M. Valdés, en L. M. Valdés [ed.], *La búsqueda del significado*, Tecnos-Universidad de Murcia, Madrid 1991, 351-369, aquí 351).

go Dado. Si nos proponemos atacar el Mito de lo Dado endógeno, como contrapartida al ataque de Sellars –de inspiración kantiana– contra el Mito de lo Dado exógeno, lo cierto es que este sería un blanco mucho mejor que la idea de analiticidad, o la de que algo no sea revisable suceda lo que suceda (cf. la primera parte de este Epílogo, apartados 4 y 9). Por expresarlo en términos hegelianos: lo Dado no equivale a lo que no es revisable como tal, sino sólo a lo que no es revisable por ser supuestamente un reflejo de la carencia de mediaciones en nuestra concepción; y Davidson renuncia a la única mediación posible con que puede contar la capacidad de los seres humanos de entenderse los unos a los otros.

En trabajos recientes, Davidson ha asumido la tarea de construir el concepto de «objetividad» a partir de una «triangulación» entre esos sujetos autosuficientes, empeñados de modo similar en una interpretación recíproca[5]. Ello entra en conflicto con la tesis kantiana de la interdependencia que sopeso durante la *Conferencia quinta*, apartado 5, y que vuelvo a examinar durante la *Conferencia sexta*, apartado 4. Segun mi punto de vista, desde el momento en que haya sujetos en juego es ya demasiado tarde como para preocuparse por ponernos a constituir la noción de objetividad: pues debemos contemplar la subjetividad y el concepto de objetividad como dos cosas que surgen juntas, una vez que se ha producido la iniciación en el espacio de las razones.

4. Concluiré diciendo algo con el fin de advertir de un riesgo tal vez irreal: el de que, al aludir a la tradición, pueda parecer que me esté vinculando con un rígido conservadurismo acerca de cuáles son las posibilidades de la inteligibilidad. Al final de las conferencias repetí algo que ya había subrayado previamente en diversos momentos: que habitar en el espacio de las razones implica contar con una obligación permanente que nos compele a estar siempre dispuestos a repensar la legitimidad de las conexiones presuntamente racionales que constituyen el espacio de las razones, tal y

5. Cf. D. Davidson, *Meaning, Truth, and Evidence*, en R. B. Barrett-R. F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford 1990, 68-79. Davidson ya había esbozado el uso de esta «triangulación» hacia el final de D. Davidson, *Rational Animals*, en E. LePore-B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1985, 473-480.

como uno lo concibe en cualquier momento dado. Ello deja tanto espacio a la innovación como el que de hecho hay. Si, por ejemplo, un comportamiento vocal concreto ha de consistir en la emisión de una aserción novedosa –y no en un mero parloteo–, entonces habrá de poderse comprender por personas que no habrían pensado ellas mismas en decir tal cosa. Cierto tipo de originalidad fuerza a aquellos que la comprenden a alterar su concepción previa acerca de la topografía misma de la inteligibilidad. Una aserción que cuente con este tipo de originalidad no es simplemente un movimiento que, hasta entonces, no se hubiese imaginado, pero que se encuentre todavía dentro de las opciones disponibles tal y como estas se comprendían antes, al menos en términos generales (es esto lo que ocurre, por ejemplo, con cualquier innovación, incluso la más radical, que quepa hacer dentro del juego del ajedrez). Por el contrario, ese género de aserción modifica la concepción misma que tenía el oyente acerca de cuál es la estructura que determina las opciones disponibles dentro de un discurso con sentido. No obstante, incluso en este caso, lo que ha sucedido no es sino que se ha alterado una concepción previa acerca de cuál era la topografía de la inteligibilidad; un aserto no podría hacerse su lugar dentro de la mente que lo comprende partiendo de cero, remodelando en masa toda la concepción que posee su audiencia acerca de las posibilidades de la inteligibilidad. Pues incluso aquel pensamiento que logre transformar una tradición habrá de hallarse arraigado en la tradición que transforme; el discurso que lo exponga habrá de poderse dirigir de modo inteligible hacia aquellos que se encuentran situados de lleno dentro de esa tradición, tal y como ella es ahora.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Allison, Henry E.: 90 n. 18
Anscombe, G. E. M.: 170 n. 25
Aristóteles: 136-144, 145, 153, 175-177, 279-280
Ayer, A. J.: 82 n. 12

Brandom, Robert: 40 n. 5, 161 n. 13
Burge, Tyler: 172 n. 29
Burnyeat, M. F.: 143 n. 16, 280 n. 1

Cassam, Quassim: 164 n. 17
Cohen, Zvi: 44 n. 7
Conant, James: 272 n. 3

Davidson, Donald: 37-39, 51-57, 65, 66, 78, 80, 115, 118, 120-123, 125, 128, 130-133, 135, 203, 213-230, 236-242, 255, 283-286
Dennett, Daniel: 105 n. 10
Diamond, Cora: 238 n. 28, 272 n. 2
Donnellan, Keith S.: 171 n. 28
Duhem, Pierre: 209 n. 4, 248-249
Dummett, Michael: 197-199, 260 n. 6, 283

Evans, Gareth: 76 n. 9, 83 n. 13, 94-118, 120-124, 125, 128, 133, 166 n. 20, 167, 173-174, 183, 251, 256 n. 3, 262, 274 n. 4, 276 n. 5

Fichte, J. G.: 91 n. 18
Frankfurter, Aryeh: 215 n. 11
Frege, Gottlob: 173-174, 276
Freud, Sigmund: 282 n. 2

Gadamer, Hans-Georg: 81 n. 11, 140 n. 14, 184-190, 199 n. 16, 241, 281, 283
Geach, P. T.: 42, 60, 171 n. 29
Gibson, J. J.: 47

Hegel, G. W. F.: 91 n. 18, 92, 142, 179, 188 n. 8, 286
Hookway, Christopher: 215 n. 11
Hume, David: 160, 266-267

James, William: 230, 237

Kant, Immanuel: 37-39, 57, 87-91, 93, 99-105, 111, 119, 126 n. 2, 130 n. 5, 141-142, 145, 147, 150, 159-174, 178-179, 182-183, 184, 197, 207, 210, 211, 240, 274, 281-283
Kripke, Saul A.: 155 n. 7, 171 n. 28

Lear, Jonathan: 244-246
Locke, John: 165
Lockwood, Michael: 161 n. 13

Macbeth, Danielle: 84 n. 14
MacIntyre, Alasdair: 137 n. 11
Marcus, Ruth Barcan: 171 n. 28
Marx, Karl: 187-189

Nagel, Thomas: 86 n. 15, 193-195
Neurath, Otto: 139

Peacocke, Christopher: 106 n. 12, 110 n. 15, 251-262, 263 n. 7

Peirce, C. S.: 86 n. 16
Pippin, Robert B.: 92 n. 19, 179 n. 1
Platón: 134 n. 7, 177, 255
Putnam, Hilary: 229 n. 22, 231-233, 240

Quine, W. V. O.: 50 n. 11, 203-214, 215-216, 219-220, 231 n. 24, 242-248

Rorty, Richard: 55 n. 13, 56 n. 14, 80 n. 10, 126 n. 2, 146, 159, 211 n. 7, 221 n. 17, 227-241, 259, 272
Russell, Bertrand: 126 n. 2, 171-173
Ryle, Gilbert: 151 n. 2

Searle, John: 172, 174
Sedivy, Sonia: 111 n. 17
Sellars, Wilfrid: 39, 49 n. 10, 74 n. 7, 75 n. 8, 125, 126 n. 2, 130, 138 n. 12, 211-215, 219-227, 244-245, 255, 257 n. 3, 285-286
Strawson, P. F.: 61 n. 19, 83 n. 13, 91 n. 18, 104 n. 9, 164 n. 14, 167, 169 n. 23, 171 n. 27, 173 n. 32, 179 n. 1
Stroud, Barry: 89 n. 17, 211 n. 6

Tarski, Alfred: 230
Taylor, Charles: 126 n. 3, 238 n. 28

Van Alstyne, Lisa: 272 n. 3

Weber, Max: 125
Williams, Bernard: 137 n. 11, 160, 246
Wittgenstein, Ludwig: 42, 58-64, 68-71, 81-82, 108, 146, 154-158, 170 n. 25, 178, 245-247, 266, 269-277
Wright, Crispin: 155 n. 7, 156 n. 8, 269-271

ÍNDICE TEMÁTICO

Acción (por parte de un agente): 150-153
Analítico-sintético (distinción entre ambos): 203-213, 243-249
Animales: 98, 116-118, 123-124, 182-196, 280-283
Argumento del Lenguaje Privado: 58-63
Autoconsciencia: 94 n. 1, 164-170, 274

Bildung: 144, 148, 158, 196, 198, 282 (cf. también Naturaleza)

Cartesianismo en la filosofía de la mente: 151 n. 2, 164-170, 183, 187, 273-274
Causación: 52-57, 121, 126 n. 2, 131
Cognitiva, ciencia: 105, 193
Coherentismo: 51-57, 122, 213-227, 229-241
Colores: 49, 72-77, 106-111, 262-266
Conceptos:
– observacionales: 41-42, 257-261
y lo conceptual: 38-40, 42-50, 93-95, 106-111, 171-174
Conocimiento: 40-41, 53-57, 138 n. 12, 228 (cf. también Relaciones racionales)
Contenido: 37-39, 70-71
empírico: 40-41, 51-57, 88-90, 203-205
no conceptual: 94-118, 192-195, 251-262
Creencia: 95, 112, 218
Cualidades secundarias: 48-49, 72-77, 84
Cuerpo: 152-153, 168-170

Dado, lo: 39, 40-46, 51-64, 85-86, 99-105, 211-213, 284-286 (cf. también Dualismo de esquema y contenido)
Descripciones, teoría de las: 171-174, 274-277
Dualismo:
de esquema y contenido: 37-42, 214-217, 242-249
entre razón (o norma) y naturaleza: 156-159, 145-146, 178-179, 238-240 (cf. también Naturalismo; Naturaleza)

Entendimiento: cf. Espontaneidad
Entorno (por oposición a «mundo»): 184-190
Espontaneidad: 39-40, 42-51, 72-78, 90, 94, 99-105, 112-116, 127-146, 161-162
Experiencia: 40, 45-51, 66-68, 74-78, 99-105, 111-116, 119-123, 161-162, 179-181, 190, 215-227, 251-256 (cf. también Impresiones; Intuiciones)
«interna» y sus objetos: 57-63, 73-74, 77, 81-84, 97-98, 190-195

Fundamentar: cf. Relaciones racionales

Idealismo: 68-70, 84-92
– absoluto: 92
– trascendental: 87-92, 159-163, 245-247
Impresiones: 45-46, 78, 217-227 (cf. también Experiencia; Intuiciones; Receptividad)
Indeterminación de la traducción: 207, 210, 242-243, 248-249
Inteligibilidad: 125-128, 176-177
Interpretación: 55, 80, 236-238, 284-285
Intuiciones: 38s, 45, 111 (cf. también Dualismo de esquema y contenido; Dado, lo; Impresiones; Receptividad)

Juicio: 48, 72-78, 94-95, 112-116
Justificación: cf. Relaciones racionales

Lenguaje: 186 n. 6, 197-199, 283-286

Movimiento corporal: cf. Acción

Naturaleza: 118, 124-146, 147-149, 160-161, 175-177, 279-280
– segunda naturaleza: 143-146, 148-149, 153-154, 169-170, 176-177 (cf. también *Bildung*)
Naturalismo:
– crudo: 121, 128, 133-134, 148-150, 175
– de la segunda naturaleza: 145-146, 152-154, 158, 176-177, 273

Platonismo: 134, 142-144, 148, 153-159, 177, 195, 271, 273
Pragmatismo: 203, 239-241
Protosubjetividad: 187, 188-195
Prueba: cf. Relaciones racionales

Razones, espacio de las: 39-51, 125-146, 276
Receptividad: 219-220, 221-222 (cf. también Dualismo de esquema y contenido; Experiencia; Dado, lo; Impresiones; Intuiciones)
Receptividad: 39, 44-51, 70-71, 72-79, 99-105
Referencia: 170-174, 274-276
Reflexión: 50, 86, 94, 139-141, 199
Relaciones racionales: 39, 42-50, 52-57, 88-90, 101-103, 137, 227, 251-256 (cf. también Razones, espacio de las)

Sensibilidad: cf. Receptividad
Sentido: cf. Frege, Gottlob; Referencia
Subjetividad: 164-170, 182-196

Tradición: 163, 199, 283-287
Transversal: 78-81, 87-89, 141-142, 237, 259-260 (relación del entendimiento con el mundo)

Verdad: 229-238
Vida: 135-136, 158, 168-170, 184

COLECCIÓN «HERMENEIA»

Dirigida por
Miguel García-Baró

3. H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*
7. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I
8. E. Levinas, *Totalidad e infinito*
25. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
26. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

30. E. Mounier, *Obras completas* II
34. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II
35. M. García-Baró, *La verdad y el tiempo*
36. W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*
37. B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*

38. J. de S. Lucas (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*
39. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*
40. J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia*
41. J. Ladrière, *La articulación del sentido*
43. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*

44. G. Pastor, *Sociología de la familia*
45. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*
46. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*
47. M. Henry, *Yo soy la Verdad*
48. B. Forte, *A la escucha del otro*

49. M. Henry, *Encarnación*
50. H.-G. Gadamer, *Antología*
51. J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*
53. E. Mounier, *El personalismo. Antología esencial*
54. R. Schaeffler, *Filosofía de la religión*

Tel.: 34/923 218 203 - Fax: 34/923 270 563 - E-mail: ediciones@sigueme.es

EDICIONES SÍGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA (España)